Gianni Vattimo

Subiectul şi masca
Nietzsche şi problema eliberării

La rădăcinile sciziunii dintre fiinţă şi aparenţă – Moarte a tragediei şi triumf al lui „ratio" – Metafizică şi demascare – Metafizică şi violenţă – Morala ca eroare – Zarathustra, masca şi eliberarea – Amurgire a subiectului – Semnificaţia voinţei de putere.

Traducere de **Ştefania Mincu**

B.C.U. "EUGEN TODORAN"
TIMIŞOARA
INV. 601.821

Biblioteca Centrală
Universitară
Timişoara
02155399

Editura Pontica 2001
Constanţa

Gianni Vattimo

Subiectul şi masca
Nietzsche şi problema eliberării

La rădăcinile sciziunii dintre fiinţă şi aparenţă – Moarte a tragediei şi triumf al lui „ratio" – Metafizică şi demascare – Metafizică şi violenţă – Morala ca eroare – Zarathustra, masca şi eliberarea – Amurgire a subiectului – Semnificaţia voinţei de putere.

Traducere de **Ştefania Mincu**

B.C.U. "EUGEN TODORAN"
TIMIŞOARA
INV. 601.821

Biblioteca Centrală
Universitară
Timişoara
02155399

Editura Pontica 2001
Constanţa

Colecţia **Biblioteca Italiana**
sub îngrijirea lui Marin Mincu

© Bompiani Milano, 1974
© Editura Pontica, 2001, pentru această versiune

ISBN: 973-9224-59-8

NOTA AUTORULUI

Operele lui Nietzsche sunt citate în general cu titlul, abreviat printr-o siglă, şi cu numărul capitolului şi al aforismului. În operele în care părţile şi secţiunile au titluri proprii, iar numerotarea paragrafelor nu e continuă, de exemplu *Ecce homo* sau *Genealogia moralei,* sigla generală a operei e urmată de titlul sau de cifra romană a secţiunii, şi apoi de numărul paragrafului sau aforismului. Pentru *Aşa grăit-a Zarathustra* se indică partea, cu cifre romane, şi titlul cuvântării. Cu excepţia altor indicări (a se vedea mai jos lista siglelor), operele lui Nietzsche sunt citate în traducerea italiană din ediţia critică îngrijită de Giorgio Colli şi Mazzino Montinari, Milano, Adelphi, 1964 şi urm. Această ediţie reproduce şi fragmentele postume, care sunt publicate în genere în volumele ce cuprind operele edite din aceiaşi ani. În cazul referirii la fragmentele postume, citarea se face cu indicarea volumului, a tomului şi a paginii din ediţia Colli-Montinari (de exemplu: IV, 2, p. 329 = vol. IV, tomul 2, p. 329). Acest lucru e valabil şi pentru însemnările postume, editate în 1907 cu titlul *Voinţa de putere (La volontà di potenza),* şi recent apărute în parte în noua ediţie critică; în acest caz, pentru însemnările deja publicate în această ediţie, referirea e dublă: la numărul vechii ediţii din *Voinţa de putere* şi la volumul, tomul şi pagina ediţiei critice; iar traducerea folosită este cea din ultima ediţie. Când nu e disponibilă o traducere italiană, scrierile postume sunt citate pornind de la Musarion, Monaco, 1920-29, cu volumul şi

numărul paginii. În citate, cursivele, când nu există altă indicaţie contrară, sunt întotdeauna ale lui Nietzsche. Citările de aforisme întregi se recunosc după faptul că sunt precedate de titlu.

Nu am considerat util să încarc volumul cu o listă bibliografică finală. Operele utilizate, aproape în cea mai mare parte, sunt citate şi comentate în note. Pentru o bibliografie nietzscheeană completă trimit la *International Nietzsche Bibliography* a lui H. W. Reichert şi K. Schlechta, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1968; o actualizare a acestei bibliografii până în 1971 inclusiv e realizată de K.W. Reichert în volumul 2 din „Nietzsche studien" (Berlin, De Gruyter), 1973, pp. 320-39. Pentru o discutare a literaturii nietzschene între 1945 şi 1966, trimit şi la apendicele lucrării mele *Ipotesi su Nietzsche (Ipoteze asupra lui Nietzsche),* Torino, Giappichelli, 1967. În respectivul volum cuprindeam primele rezultate ale unui studiu despre Nietzsche început cu aproximativ 15 ani în urmă: cu respectivele rezultate, provizorii, vin în contradicţie, uneori, profund, concluziile pe care le prezint în cartea de faţă; acestea din urmă mi se par şi ele, chiar ţinând cont de acest fapt, deloc definitive.

SIGLE FOLOSITE

(Cu excepţia altor indicaţii contrare, ne referim permanent la ediţia critică citată, Colli-Montinari).

Gdt	=	*Naşterea tragediei*
UB	=	*Consideraţii inactuale* (I, II, III, IV)
MA	=	*Omenesc, prea-omenesc*
VM	=	*Opinii şi sentinţe diverse* (volumul II din *Omenesc prea-omenesc*)
WS	=	*Drumeţul şi umbra sa* (idem)
M	=	*Aurora*

FW	=	*Ştiinţa voioasă*
Z	=	*Aşa grăit-a Zarathustra*
JGB	=	*Dincolo de bine şi de rău*
GdM	=	*Genealogia moralei*
GD	=	*Amurgul idolilor*
AC	=	*Antichristul*
EH	=	*Ecce homo*
PTZ	=	*Filosofia în epoca tragică a grecilor,* introducere, traducere şi comentariu de F. Masini, Padova, Liviana, 1970.
UeWl	=	*Despre adevăr şi minciună în sens extra-moral,* trad. it., de E. Lo Gatto, în F. Nietzsche, *Scrieri minore (Scritti minori),* Napoli, Ricciardi, 1916.
WzM	=	*Voinţa de putere,* trad. it., de A. Treves, vol. IX şi X din ediţia Monanni, Milano, 1927 (citată cu mici modificări)
Mu	=	*Werke,* Musarion Ausgabe, 23 vol, Monaco, 1920-29.

Nota traducătorului

Deoarece trimiterile la operele lui Nietzsche se fac în prezenta lucrare la ediţii italiene sau germane, am păstrat şi pentru versiunea românească aceleaşi sigle.

Ştefania Mincu

I
INTRODUCERE LA PROBLEMA MĂŞTII

1.
FIRUL CONDUCĂTOR AL MĂŞTII

Firul conducător al prezentei lecturi a lui Nietzsche este conceptul de mască. El nu apare în opera nietzscheeană atât de des ca alţi termeni, dar la el se pot raporta multe alte concepte, precum cele de ficţiune, iluzie, adevăr devenit poveste, care sunt utilizate în general pentru a defini sau a discuta problema raportului omului cu lumea simbolurilor. A alege masca drept fir conducător nu înseamnă totuşi că recunoaştem fără doar şi poate filosofia lui Nietzsche ca pe o filosofie a măştii; mult mai îndreptăţit ea s-ar putea defini, şi vom vedea în ce sens, ca o filosofie a *ultraomului*.* Masca e fir conducător pentru că tocmai în elaborarea acestei probleme, încă din operele de tinereţe, se dezvoltă premisele pe care vor fi construite teoremele pozitive esenţiale ale filosofiei nietzscheene.

E meritul operei lui Bertram[1], în alte privinţe prea puţin sistematică şi riguroasă, de a fi adăugat la număr masca printre temele-cheie ale gândirii lui Nietzsche, fie şi cu o semnificaţie

* În concepţia vattimiană, traducerea corectă a celebrului „Übermensch" al lui Nietzsche este „ultraomul" (în it. „oltreuomo"), în sensul de „om-al-lui-dincolo" şi de umanitate „prea-omenească"; de aceea termenul curent „supraom" (*superuomo*) va fi foarte rar utilizat (n.t.).

[1] E. Bertram, *Nietzsche, Versuch einer Mythologie*, Berlin, 1918. Capitolul pe care Bertram îl dedică temei măştii urmăreşte sistematic amploarea pe care o ia aceasta în toată opera lui Nietzsche, legând-o mai ales de experienţa wagneriană şi de problema înrudită a actorului. În lumina a ceea ce afirmă

diferită de cea pe care conceptul o va avea pentru noi. Astăzi, de altfel, sforţările chiar prea numeroase, de a-l citi pe Nietzsche mai ales în lumina problematicii hermeneutico-lingvistice[2], au făcut să redevină de actualitate această problemă, care, dacă, aşa cum se ştie, nu putuse niciodată să treacă cu totul în planul secund al scrierilor despre Nietzsche, rămăsese cel mai adesea într-o poziţie subordonată, contopită adesea în cadrul unor perspective ce preferau să accentueze la el mai ales aspectul moralistului, al criticului cutumelor şi ipocriziilor mentalităţii tradiţionale; o tematică, la urma urmei, exclusiv de „demascare".

Bertram, se poate vedea şi ruptura de Wagner ca un aspect al recunoaşterii diferenţei între ceea ce – vezi mai jos – noi numim aici „masca rea" şi „masca bună". Wagner îi apare lui Nietzsche ca emblema însăşi a măştii rele, ca tip al histrionului. În general, lucrarea lui Bertram, cu ajutorul unor concepte ca „necesitatea măştii" (p. 170), surprinde problema diferenţei dintre masca rea şi masca bună, dar nu o urmăreşte până la capăt, în toate implicaţiile ei de negare substanţială a identităţii şi în legătura pe care o are cu idei ca cea a eternei reîntoarceri şi a ultraomului.

[2] Această lectură a lui Nietzsche este astăzi deosebit de populară în Franţa; are la bază ei fie structuralismul „lingvistic", fie, mai vechi, o tradiţie interpretativă de ascendenţă suprarealistă, care se poate vedea exprimată, atât în cartea lui G. Bataille, *Sur Nietzsche* (volumul II din *Somme atheologique),* Paris, Gallimard, 1945, trad. it. de A. Zanzotto, Milano, Rizzoli, 1970, cât şi în studiile lui P. Klossowski: cele două studii cuprinse în volumul *Un si funeste désir,* Paris, Gallimard, 1963, şi amplul studiu *Nietzche et le cercle vicieux,* ivi, Mercure de France, 1969. Această ultimă carte poartă o dedicaţie către Gilles Deleuze, autor al unui *Nietzsche et la philosophie,* Paris, P.U.F. 1962, şi el legat într-un fel de această tradiţie interpretativă. Pe latura ascendenţelor structuraliste ale recentei bibliografii nietzscheene franceze nu trebuie uitat că unul dintre maeştrii cei mai recenţi ai criticii franceze a fost Maurice Blanchot, cu ajutorul căruia, în mare măsură, a pătruns influenţa lui Heidegger. Din Blanchot e de recitit *L'entretien infini,* Paris, Gallimard, 1969, cu unele capitole dedicate lui Nietzsche şi nihilismului. Alt termen de referinţă fundamental pentru înţelegerea comentariilor franceze asupra lui Nietzsche este Michel Foucault. El i-a dedicat lui Nietzsche diferite studii (de exemplu, cel prezentat la colocviul din Royaumont în 1964, cuprins apoi în vol. colectiv, *Nietzsche,* Paris, Editions de Minuit, 1967; şi cel intitulat *Nietzsche, la généalogie et l'histoire,* în volumul *Hommage à Jean Hyppolite,* Paris, P.U.F., 1971; tradus, împreună

Problema măştii e problema raportului dintre fiinţă şi aparenţă. Enunţată astfel, tema ne permite să surprindem încă de la început, pe de o parte sensul raportului lui Nietzsche cu Schopenhauer, pe de alta rădăcinile filosofiei sale în experienţa filologică[3]. Tematica raportului fiinţă-aparenţă, nu poate fi lichidată în pripă, cum se face adesea, ca simplă expresie a unei

cu numeroase alte scrieri de cercetători francezi, într-un fascicol recent din *Verri,* nn. 39-40, 1972; dar referirea la Nietzsche e constantă în operele sale mai importante, şi împreună cu cartea lui Deleuze aceste opere sunt desigur determinante în actuala dezbatere despre Nietzsche în Franţa. Documentele cele mai recente ale acestei lecturi „structuraliste" sau hermeneutico-lingvistice a lui Nietzsche în Franţa pot fi considerate cărţile lui J. M. Rey, *L'enjeu des signes. Lecture de Nietzsche,* Paris, Seuil, 1971 şi B. Pautrat, *Versions du soleil, Figures et systeme de Nietzsche,* ivi 1971. La trăsăturile generale şi la limitele acestor lecturi din Nietzsche va trebui să ne întoarcem în cele ce urmează, în secţiunea a treia; încă de pe acum e util să remarcăm, însă, că ceea ce caracterizează aceste interpretări este atenţia aproape exclusivă lacordată textului, înţeles ca loc în care se petrece răsturnarea nietzscheeană a tradiţiei metafizice occidentale. Dacă o atare atenţie are meritul de a puncta asupra semnificaţiei particulare pe care actul scrisului o are pentru un filosof ca Nietzsche, pus în situaţia ambiguă a momentului final al nihilismului (a se vedea, în legătură cu aceasta, tot secţiunea a treia), pe de altă parte comportă riscul de a servi drept bază tot pentru o apologie ideologică a aspectului literar. Astfel, la Rey, opera lui Nietzsche se configurează, în opoziţia ei cu orice metafizică monistă tradiţională, ca un punct de reper al multiformelor structuri sintactice unde se articulează marea nevroză care este civilizaţia occidentală, şi care se exprimă mai ales în limbaj (vezi, de exemplu, pp. 153, 168-69. În această perspectivă, centrală este tema genealogiei, înţeleasă ca o „déconstruction" descriptivă a structurilor logico-lingvistice ale metafizicii. Violenţa ce e necesară pentru a învinge forţa cu care se impun aceste forme instituite se exercită înainte de toate (exclusiv, se pare) prin operaţia lecturii (v. p. 162). Caracterul pur „textual" al revoluţiei nietzcheene este şi mai exagerat în cartea lui Pautrat, adesea plină de sugestii utile, dar orientată tot ca să-l reducă pe Nietzsche la exerciţiul unei scrieturi care, prin faptul că ar fi ambiguă (vezi de ex. p. 260 şi urm.) ar constitui toată noutatea filosofării sale. Nu numai că esenţa lui Nietzsche ar fi toată „textuală"; dar şi interpretul, n-ar trebui, în esenţă, decât să refacă această operaţie, trăind iarăşi experienţa unei revoluţii ce n-ar fi altceva decât un anumit mod de a citi şi a scrie.

[3] Despre aceasta a se vedea discuţia purtată în volumul meu *Ipotesi su Nietzsche,* Torino, Giappichelli, 1967, p. 91 şi urm.

problematici interne a schopenhauerianismului sau, mai larg, a iraţionalismului. Se insistă prea adesea asupra aspectelor mai puţin productive ale acestei teme (lumea ca pură iluzie, vălul Mayei, eliberarea de aparenţă cu ajutorul ascezei etc., fondul iraţional al lucrurilor) fără a sublinia îndeajuns că, cu toate limitele soluţiilor care ne sunt mai apoi propuse, faptul de a ridica, *după Hegel,* problema divergenţei dintre fiinţă şi aparenţă constituie unul dintre momentele ce caracterizează discuţia critică cu privire la hegelianism. Chiar şi răsturnarea marxistă a dialecticii hegeliene poate fi citită, în mare măsură, în lumina unei reafirmări analoage a divergenţei între a fi şi a apărea, cel puţin în măsura în care nu se vrea a se înţelege materialismul ca pură înlocuire a „spiritului" hegelian cu „materia", ci se surprinde însemnătatea pe care această „înlocuire" o are pe planul modului de a înţelege dialectica şi imposibilitatea de a atinge un stadiu de coincidenţă absolută între fiinţă şi conştiinţă, între natură şi spirit, între esenţă şi aparenţă mai ales[4].

Dacă, pe de o parte, aşadar, problema măştii îl uneşte pe Nietzsche cu filonul principal al discuţiei despre hegelianism, deoarece pune în acest fel la baza speculaţiei lui un refuz din capul locului al raţionalismului metafizic, (iniţial asumat în termenii lui Schophenhauer, fără o reîntemeiere de sine stătătoare), pe de altă parte, chestiunea capătă imediat la el o nuanţă specifică, direct legată de experienţa sa de filolog. Ca filolog, Nietzsche realizează pe deplin ceea ce, mai mult sau mai puţin explicit teoretizată, a fost dintotdeauna atitudinea de bază a filologiei faţă de antichitatea clasică, şi care e prezentă în mod profund în conceptul de clasic însuşi: luarea antichităţii ca model, studierea literaturii şi a artei greceşti în vederea unei

[4] Filosoful care a dezvoltat cel mai amplu aceste implicaţii ale răsturnării materialiste a lui Hegel este Ernst Bloch; a se vedea în special *Subjekt-Object. Erläuterungen zu Hegel,* Frankfurt, Suhrkamp, 1962 şi *Das Prinzip Hoffnung,* ivi 1959.

„critici", a unei judecăţi asupra prezentului, care apare inevitabil (aceasta mai ales începând cu clasicismul secolului al XVIII-lea german) ca decadenţă şi degenerare. E foarte important de observat însă, că tocmai faptul de a porni de la Shopenhauer şi de la divergenţa, teoretizată de el, între esenţă şi aparenţă, produce într-un fel la Nietzsche o sinteză cu totul originală care, deşi modifică profund atitudinea clasicistă de bază (antichitatea ca model), şi chiar se poate spune că aceasta constituie respingerea ei definitivă, încheind astfel o întreagă perioadă a istoriei culturale europene, pe de altă parte reacţionează şi în privinţa modului de a înţelege doctrina lui Schopenhauer, deschizând un proces ce se va încheia cu abandonarea acestei doctrine de către Nietzsche.

Ideea antihegeliană a imposibilităţii unei perfecte coincidenţe între a fi şi a apărea, care stă la baza filosofiei schopenhaurene a lumii ca voinţă şi reprezentare, îl face mai întâi pe Nietzsche să rediscute bazele conceptului de clasic, care, mai înainte şi independent de Hegel, erau substanţial de marcă hegeliană: Hegel poate fi chiar văzut ca unul care trage toate consecinţele implicate în clasicismul ce invadase cultura europeană, în special cea germană, a secolului al XVIII-lea.

Antichitatea e „clasică", în această perspectivă, deoarece realizează o perfectă coincidere de esenţă şi manifestare, de interior şi exterior, de lucru în sine şi fenomen[5].

Aşadar, primul rezultat al aplicării unor puncte de vedere schopenhaueriene la un asemenea clasicism este distrugerea acestui concept de clasicitate chiar din temeliile sale. Chiar dacă pentru Hegel clasicitatea nu era nimic definitiv, dar numai pentru

[5] Elaborarea cea mai clară a acestei problematici Hegel a dat-o în *Lecţii de estetică;* trad. it. de N. Marker, Torino, Einaudi, 1967. Despre conceptul de clasic şi semnificaţia lui centrală în cultura modernă europeană, a se vedea magistratele pagini ale lui H.G. Gadamer, *Adevăr şi metodă,* trad. it. de G. Vattimo, Milano, Fabbri, 1972, p. 334 *et passim.*

că coincidenţa dintre exterior şi interior nu era în ea *încă* atinsă în forma ei cea mai deplină (filosofia), conceptul se înscria totuşi înlăuntrul unui sistem care era în întregime susţinut de presupunerea unei posibile coincidenţe perfecte între esenţă şi manifestare. Nietzsche, instruit de Schopenhauer[6], consideră că coincidenţa pe care clasicul ne-o prezintă, nu numai că nu realizează cu adevărat adecvarea reciprocă dintre a fi şi a apărea, ci dimpotrivă, fapt ce trebuie subliniat, clasicul este chiar un mod de a reacţiona defensiv la neputinţa trăită a acestei coincideri.

Prin această a doua constatare, totuşi, dar mai general în înseşi supoziţiile implicate în efortul de aplicare a categoriilor schopenhaueriene la interpretarea istoriei, iese la iveală şi un alt nod de probleme care, cu toate că reconfirmă, paradoxal şi cu sens schimbat, o atitudine clasicistă la Nietzsche, îl conduc şi spre punerea bazelor despărţirii de Schopenhauer. Descoperirea faptului că toate trăsăturile de echilibru, armonie, desăvârşire şi perfecţiune formală, cu care ne-am obişnuit să distingem ceea ce este clasic, sunt numai mască, aparenţă a unui „lucru în sine" care suferă de profunde sfâşieri, ba chiar este esenţialmente, gândit tot pe urmele lui Schopenhauer, ruptură şi tulburare – această descoperire nu-l face pe Nietzsche, cum poate ar fi fost logic să ne aşteptăm[7], să refuze orice idee a unui „model" istoric reperabil, şi deci nici să respingă noţiunea de decadenţă (întrucât

[6] Şi nu numai de el, evident. Viziunea grecităţii exprimată în *Naşterea tragediei* are profunde rădăcini în filosofia romantică; a se vedea reconstituirea pe care i-o dă Ch. Andler, *Nietzsche, sa vie, sa pensé*, 1920, Paris, 1921; a 6-a ed., ivi, Gallimard, 1958, vol. I, p. 394 şi urm.

7 Viziunea schopenhaueriană asupra lumii antice, chiar cu fundamentalele ei deosebiri de cea a lui Nietzsche, e amplu reconstituită e G. Riconda, *schopenhauer, interpret al occidentului*, Milano, Mursia, 1969, p. 45 şi urm. Studiul lui Riconda reliefează bine felul cum Schopenhauer păstrează pe de o parte unele trăsături ale viziunii clasice a grecităţii, dar pune totodată bazele pentru o răsturnare a evaluării ei (pp. 48-49). În general, problema clasicismului la Schopenhauer trebuie încadrată în ansamblul filosofiei istoriei, care exclude orice noţiune a unui model canonic.

toată istoria nu poate să apară decât sub această categorie, care astfel îşi pierde orice semnificaţie specifică). „Clasicitatea", care de acum va fi înţeleasă însă în cu totul alt sens, chiar păstrând într-un fel o funcţie de model, nu mai este trăită ca realizare exemplară a unei coincideri între interior şi exterior, ci este înţeleasă în schimb ca o configurare aparte a inevitabilei divergenţe dintre a fi şi a apărea, o formă specifică de „mască" ce, potrivit unei răsturnări menite să devină tot mai netă în operele de maturitate ale lui Nietzsche (atunci când el va simţi propria-i filosofie ca „dionisiacă", pur şi simplu:

„Dionysos împotriva Crucificatului"; EH, „De ce sunt un destin", 9), se va prezenta ca unicul „adevăr" posibil, opus adevărului raţiunii metafizice.

Deşi Nietzsche modifică profund conţinutul noţiunii de clasic – deoarece recunoaşte echilibrul dintre interior şi exterior ca o formă aparte de mască, şi deci de non-echilibru – rămânând pe de altă parte clasicist, deoarece tot mai identifică, chiar dacă nu în acea „clasicitate" tradiţional înţeleasă (Atena lui Pericle), modelul unei culturi nedecadente, aceasta va să însemne că decadenţa şi, în genere, valenţa negativă a fenomenelor istorice nu se va mai putea identifica pur şi simplu cu faptul lor de a fi măşti, cu faptul că diverg de lucrul în sine; va trebui să existe o formă de mascare nedecadentă şi, invers, una, decadentă. În aceasta, însă, există toate premisele pentru abandonarea poziţiilor schopenhaueriene, pentru care decisiv rămânea saltul platonic „de aici acolo", eliberarea de lanţul aparenţei, pathosul kantian (fie el, la Schopenhauer, exaltat şi transferat, se poate spune, de pe planul regulator pe planul constitutiv) pentru lucrul în sine. Ambiguitatea şi aparentele incoerenţe ale operelor nietzscheene de tinereţe, de la *Naşterea tragediei* la *Considerări inactuale,* în special la cea de a doua, „Folosul şi paguba studiilor istorice pentru viaţă", derivă toate din lipsa de recunoaştere a încărcăturii antischopenhaueriene, antiplatonice în fond, a felului cum elaborează el problema clasicităţii. Mai

Biblioteca Centrală Universitară TIMIŞOARA EUGEN TODORAN
601.821

rămâne la Nietzsche un rest de „voinţă de adevăr" care contravine net descoperirii că nu se dă adevăr posibil în existenţa istorică şi că acesta nu e un „rău" de combătut; că, dimpotrivă, apare ca un rău numai din punctul de vedere al unei „voinţe de adevăr" lăuntrică deja decadenţei, în cadrul căreia, prin urmare, intră şi Schopenhauer, aşa cum îi va apărea clar foarte curând lui Nietzsche însuşi.

Abordarea civilizaţiei ca mască, pe care Nietzsche o imprimă în *Naşterea tragediei* şi în operele apropiate, poate, pe drept cuvânt – aşa cum apare, din punct de vedere al raportului ei cu ceea ce este matricea ei filosofică cea mai relevantă (Schopenhauer), dar nu numai – să fie luată drept motor central al itinerarului său speculativ, de la reflecţiile de început asupra grecilor până la noţiunea de supraom (sau de ultraom) şi la voinţa de putere. Problema raportului a fi / a apărea, centrală în toată istoria filosofiei şi, mai ales, caracteristică pentru orice filosofie ce vrea să fie, aşa cum desigur Nietzsche o vrea pe a sa, „tragică", este aceea în jurul căreia se construieşte întreaga sa gândire; în acest sens, dincolo de orice semnificaţie mai aparte sau specifică uneia sau alteia dintre tezele sale, e adevărat că gândirea sa reprezintă înainte de toate o *Auseinandersetzung* faţă de Hegel"[8]. Dintre toţi filosofii secolului al XIX-lea care se măsoară cu Hegel, Nietzsche este poate cel care reuşeşte în modul cel mai radical să se sustragă magiei poziţiilor lui, magie faţă de care prea adesea poziţiile antihegeliene sunt numai nişte variaţii „interne" ale sistemului[9]. A te sustrage acestei magii

[8] Dintre interpreţii cei mai recenţi, cel care a insistat cel mai mult asupra acestui caracter antihegelian constitutiv al lui Nietzsche este G. Deleuze, în *Nietzsche et la philosophie* cit. Problema raportului cu Hegel este mai întâi de toate cea a raportului cu dialectica; vom mai reveni asupra acestui lucru mai jos. A se vedea obiecţiile aduse lui Deleuze, în această chestiune, de către J. Granier, în recenzia publicată în *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 1969, p. 91-100.

[9] Această teză a fost demonstrată, mai ales în ceea ce priveşte existenţialismul, de L. Pareyson, *Esistenza e persona (Existenţă şi persoană)*,

hegeliene înseamnă a pune în nişte termeni şi nişte alternative cu totul noi problema raportului a fi – a apărea: în conceptul de mască se rezumă această radicală noutate de abordare; în reflecţia asupra civilizaţiei greceşti şi asupra decăderii ei[10] se află prima elaborare a acestei noi poziţii, care anticipează de pe acum, prin contradicţiile ei, evoluţiile ulterioare.

Torino, Taylor, 1950; iar prima oară în cartea *Karl Jaspers şi filosofia existenţei (Carlo Jaspers e la filosofia dell' esistenza)*, Napoli, Loffredo, 1940; şi în *Studi sul' esistenzialismo (Studii despre existenţialism)*, Firenze, Sansoni, 1943. E chiar semnificativ că în ipoteza interpretativă a lui Pareyson Nietzsche nu-şi găseşte locul.

[10] De ce şi cum anume s-a rupt echilibrul clasic e o problemă pe care clasicismul filosofic a considerat-o întotdeauna greu de rezolvat în termeni satisfăcători. Ne gândim, spre exemplu, la cea de a şasea dintre *Scrisorile despre educaţia estetică* ale lui Schiller şi la paginile din *Fenomenologia spiritului* a lui Hegel despre mitul Antigonei.

2.
LA RĂDĂCINILE SCIZIUNII DINTRE FIINŢĂ ŞI APARENŢĂ. NOŢIUNEA DE DECADENŢĂ

Fidel tezelor pe care le teoretizează în cea de a doua *Inactuală,* Nietzsche filologul nu studiază antichitatea clasică cu spiritul omului de ştiinţă care reconstituie „obiectiv" o lume a trecutului, ci de pe o poziţie ce sintetizează cumva cele trei postúri analizate în eseu: monumentală, anticărească, critică; şi în special – în conformitate cu acel spirit care dintotdeauna orientează filologia clasică – în postură monumentală, căutând în antichitate exemple şi modele pentru viaţa prezentului. Tocmai faţă de aceste modele viaţa prezentă se caracterizează ca decadenţă. Definiţia cea mai generală a decadenţei, din punct de vedere nietzscheean, e aceea care o înţelege ca absenţă a unei unităţi stilistice (UB II 4). Nu e vorba, aşa cum specifică Nietzsche, de lipsă de frumuseţe ca necorespundere faţă de vreun canon formal; ci de raportul formă-conţinut, interior-exterior, esenţă-aparenţă. Omul timpului său (şi mai ales germanul) îi apare caracterizat prin totala absenţă a unei coerenţe între formă şi conţinut, drept care în mod necesar, mai întâi unui astfel de om, şi apoi filosofului care îl observă, forma nu-i poate apărea decât ca travestire (UB II 5). Acest dezechilibru dintre formă şi conţinut are o legătură aparte cu afirmarea cunoaşterii ştiinţifice; dar la aceasta va trebui să revenim. Acum e important să vedem, independent de o caracterizare mai detaliată a dezechilibrului

formă-conţinut, de ce se naşte travestirea, care, prin inadecvarea ei specifică la conţinut, comportă pentru Nietzsche un inevitabil caracter de reflectare. Travestirea e ceva care nu ne aparţine în mod natural, ci pe care îl adoptăm în mod deliberat în vederea unui scop oarecare, împinşi de o anume nevoie. La omul modern, travestirea este adoptată pentru a combate o stare de teamă şi de slăbiciune. Maladia istorică, adică conştiinţa exasperată a caracterului în devenire şi devenit al tuturor lucrurilor, a făcut omul neînstare, ca veritabil discipol al lui Heraclit (UB II 1), de a crea cu adevărat istorie, de a produce evenimente noi în lume. Această incapacitate e o teamă de a-şi asuma responsabilităţi istorice la persoana întâi, nesiguranţă a propriilor decizii.

„Deşi nu s-a mai vorbit niciodată aşa de sonor ca acum despre ‚libera personalitate', nu se văd mai deloc personalităţi, şi cu atât mai puţin libere, ci numai oameni uniformi, şterşi de timorare". „Nici unul nu mai îndrăzneşte să-şi rişte propria persoană şi, în schimb, toţi se maschează în oameni culţi, în savanţi, în poeţi, în oameni politici. Dacă atingi aceste măşti, crezând că-i vorba de lucruri serioase şi nu doar de o farsă..., ai dintr-odată în mână zdrenţe şi petice bălţate". (UB II 5).

Travestirea se naşte aşadar din nesiguranţă, din cea care, pentru omul modern, are rădăcini specifice în excesul de cultură istorică şi în afirmarea cunoaşterii ştiinţifice ca formă spirituală hegemonă. Pe lângă aceasta, travestirea, aşa cum apare ea din textele reproduse şi din contextul celei de a doua *Inactuale,* înseamnă adoptare de măşti convenţionale, devenite rigide *(Naşterea tragediei* vorbeşte, la rândul ei, despre măşti cu o singură expresie, în legătură cu decăderea tragediei după Euripide şi Socrate; GdT 17). Acestor texte care descriu constituirea măştii sau cel puţin, mai precis, asumarea de măşti gata constituite, în termeni de travestire, li se pot alătura pasaje din eseul *Despre adevăr şi minciună în sens extramoral* (1873), unde omul e indicat explicit ca acel animal care, pus în situaţia de a fi mai

slab decât multe altele şi decât forţele naturale care-l depăşesc, a adoptat ca unică armă posibilă de apărare ficţiunea:

„Intelectul, ca un mijloc pentru conservarea individului, îşi dezvoltă forţele sale principale în ficţiune; pentru că acesta este mijlocul prin care se conservă indivizii mai slabi, mai puţin robuşti, ca unii cărora le este interzis să ducă o luptă pentru existenţă cu coarnele sau cu dinţii ascuţiţi ai animalelor de pradă". (UeWL 1).

Pe când în cea de a doua *Inactuală* masca şi travestirea sunt privite mai ales în planul „moral", ca indiciu şi, în acelaşi timp, consecinţă a unei absenţe de unitate stilistică, adică de caracter şi de forţă, în eseul despre adevăr discuţia e „extramorală", priveşte apariţia ştiinţei ca sistem de ficţiuni excogitate de intelect pentru a garanta supravieţuirea animalului-om aflat în mijlocul unei naturi ostile şi, mai cu seamă, în competiţie cu alţi indivizi din propria-i specie. Ceea ce interesează aici, însă, este de a vedea cum ficţiunea, în accepţia ei cea mai generală, care acoperă deopotrivă disimularea şi născocirea de ficţiuni folositoare cum sunt conceptele ştiinţifice, este în orice caz legată de teamă, de nesiguranţă, de lupta pentru existenţă.

În *Naşterea tragediei,* în termeni infinit mai generali dar şi mai contradictorii în intimitatea lor, apariţia măştii e repusă pe seama durerii. Nu mai e vorba de luptă pentru viaţă sau de teama şi slăbiciunea oamenilor ca indivizi empirici, ci, în stil schopenhaurian, de durerea şi de suferinţa însăşi a unului primordial, a voinţei. Referirea la *Naşterea tragediei,* totuşi, nu se poate pune pur şi simplu alături de celelalte texte pe care le-am citat ca pe un exemplu diferit al felului cum Nietzsche teoretizează conexiunea dintre aparenţa-mască şi o rădăcină de suferinţă, ameninţare, conflict, negativitate. *Naşterea tragediei* reprezintă mai degrabă dezvăluirea a înseşi rădăcinilor istorice ale conflictului în care omul modern se găseşte implicat şi în funcţie de care adoptă ficţiunea ca pe o travestire şi o armă. E

vorba, aşa cum am menţionat, de clasicismul, fie el şi transformat şi reinterpretat, al lui Nietzsche: civilizaţia noastră apare ca un fenomen de decadenţă, deoarece e pusă în comparaţie cu cea greacă (despre aceasta vezi, de exemplu, UB II 4); însă, pe lângă aceasta (şi e vorba de „cercul hermeneutic" specific al oricărui clasicism) respectiva comparare nu se efectuează între două fenomene exterioare unul celuilalt: decadenţa noastră aparţine unei istorii din care face parte, ca moment iniţial sau, oricum, ca punct de referinţă privilegiat, chiar acea clasicitate cu care înţelegem s-o comparăm.

În această lumină, *Naşterea tragediei* se dilată, în semnificaţia ei, ajungând să fie o ideală reconstituire istorică, sau mai bine zis reconstituire a preistoriei, a arheologiei civilizaţiei noastre şi a raportului dintre a fi şi a apărea care îi este specific. Nu este vorba de o ipoteză istoriografică îndrăzneaţă asupra unei civilizaţii a trecutului, cu câteva trimiteri şi „aplicaţii" la prezentul nostru (paginile finale despre Wagner şi despre muzica nouă germană ca resurecţie a tragediei), ci de o arheologie a oricărei civilizaţii, în măsura în care însăşi noţiunea de civilizaţie, unica de care dispunem, e modelată pe a noastră, adică pe aceea care ni se prezintă acum sub semnul decadenţei şi care are această legătură originară cu clasicitatea.

Ce anume înseamnă faptul că, în *Naşterea tragediei,* ivirea lumii aparenţei e legată de durere? La prima vedere, pare să fie aici o radicală deosebire între ficţiunea, masca, travestirea ce caracterizează omul modern, şi lumea formelor pe care antichitatea clasică ni le-a transmis. Nietzsche însuşi, în a doua *Inactuală,* opune lipsei de unitate stilistică şi de coerenţă între interior şi exterior care-i e proprie omului modern, armonia dintre formă şi conţinut proprie grecului (UB II şi 10). Dar această armonie de formă şi conţinut, această lume a formelor perfect definite şi depline, nu e nici ea, la rândul ei, scutită de mascare, de sciziunea dintre esenţă şi aparenţă. Aceasta e marea descoperire din scrierea despre tragedie, făcută posibilă, aşa cum s-a

spus, de către doctrina schopenhaueriană, dar care este şi implicit critică la adresa ei.

Lumea clasică a formelor definite este cea pe care Nietzsche o numeşte lumea culturii apolinice; o astfel de lume, încă de la Winckelmann, păruse posibilă numai ca expresie a unei omeniri la rândul ei echilibrată şi perfectă. Grecii putuseră să producă o lume de frumuseţe şi de sobrietate ca cea a divinităţilor olimpice şi a literaturii tragice numai pentru că ei înşişi erau nişte exemple vii ale unei umanităţi senine şi echilibrate, neştiutoare de conflicte, în perfectă armonie între interior şi exterior, între carne şi spirit. Nietzsche, însă, pune în contrast această seninătate care dintotdeauna a caracterizat, în cultura noastră, imaginea spiritului clasic, cu viziunea despre lume ce se revelă în înţelepciunea populară a anumitor mituri greceşti, cum este cel al regelui Midas şi al răspunsului pe care el l-a primit de la Silen:

„Viţă nefericită şi efemeră, fiu al întâmplării şi al caznei, de ce mă sileşti să-ţi spun ceva ce pentru tine-i cu mult mai bine să n-auzi? Binele suprem e pentru tine absolut cu neputinţă de atins: să nu te fi născut, să nu *fii*, să fii *nimic*. Dar cel de-al doilea lucru care-i mai bun pentru tine e ăsta: să mori curând". (GdT 3).

Acest mit al lui Silen e numai calea prin care Nietzsche pătrunde spre cealaltă faţă a sufletului grec, pe care mai apoi o va vedea exprimată în tradiţia misterelor dionisiace, în riturile orgiastice, sau în toată acea lume subterană de culte populare care, cu toate că cel mai adesea, tocmai prin natura lucrului, nu se ridică până la formulări definite şi documentate, pe potriva altor aspecte, mai „luminoase", ale grecităţii, este totuşi în mod constant şi indiscutabil prezentă în toată istoria respectivei civilizaţii. În ce raport stă această latură „obscură", pesimistă, cu luminozitatea lumii zeilor olimpieni? Pentru a răspunde la această întrebare, e nevoie „să desfaci piatră cu piatră genialul edificiu al *culturii apollinice,* până i se zăresc temeliile pe care e

sprijinit" (GdT 3). Mitul lui Silen, şi în general sufletul popular grec ce se dezvăluie în misterele dionisiace, ne ajută să vedem rădăcinile acelui

„munte vrăjit al Olimpului... Grecul a cunoscut şi a simţit spaimele şi grozăviile existenţei: ca să poată totuşi să trăiască, el a trebuit să pună înaintea tuturor acestora splendida naştere visată a zeilor olimpieni. Imensa neîncredere faţă de forţele titanice ale naturii, Moira ce tronează nemiloasă peste toate cunoaşterile, vulturul marelui prieten al oamenilor, Prometeu, destinul cumplit al înţeleptului Oedip, blestemul stirpei Atrizilor, care-l constrânge pe Oreste la matricid, în fine toată filosofia zeului silvestru cu exemplele sale mitice... a fost depăşită de greci de fiecare dată, sau oricum ascunsă şi sustrasă vederii, cu ajutorul acelei *lumi artistice intermediare* a zeilor olimpici. Ca să poată trăi au trebuit grecii, dintr-o foarte adâncă nevoie, să-i creeze pe aceşti zei... Altfel acel popor, care avea o sensibilitate atât de uşor de stârnit, care râvnea totul cu o sete impetuoasă, care avea un talent atât de unic pentru *suferinţă,* cum ar fi putut suporta existenţa, dacă aceasta nu i-ar fi fost arătată în zeii săi, aureolată de o glorie superioară?" (GdT 32).

Rădăcinile muntelui vrăjit al Olimpului stau înfipte într-o viziune lucidă dar terifiantă a „adevărului" existenţei ameninţate de forţe infinit mai puternice decât ea; o viziune care se condensează în filosofia lui Silen, discipol al lui Dionysos, şi pe care Nietzsche o numeşte dionisiacă.

Lumea zeilor olimpici se află cu această înţelepciune populară dionisiacă „în acelaşi raport în care viziunea extatică a martirului torturat se află faţă de chinurile sale". (GdT 3). Existenţa ar fi insuportabilă dacă nu ar fi transfigurată în divinităţile Olimpului. Ele o fac suportabilă, deoarece transferă toate caracteristicile ei într-un tărâm unde nu au putere spaima de pieire, teroarea morţii şi a anientizării. Lumea aparenţei şi a formei definite, cultura apolinică ce-şi găseşte maxima expresie în statuara greacă, e o iluzie, o mască ce slujeşte la suportarea existenţei, surprinsă în esenţa ei de către înţelepciunea dionisiacă, ce-i este mai aproape, şi tocmai de aceea nu se

formulează în expresii definite, ci împarte cu ea efemeritatea schimbătoare, haoticitatea, caracterul obscur (sunt cunoscute perechile de concepte şi de metafore prin care Nietzsche determină cele două sfere, a apolinicului şi a dionisiacului: visbeţie; sculptură-muzică etc.).

Chiar dacă este şi mai radicală, iar în multe pagini ale scrierii despre tragedie pare să se refere – potrivit unui mod de a gândi schopenhauerian – mai mult la unul primordial, voinţa, decât la omul individual, durerea sau teama din care se naşte aici lumea iluziei olimpiene nu pare să se despartă prea mult de nevoia de ficţiune, de travestire, de iluzie, din care se iveşte masca omului decadent în scrierea despre istorie sau în eseul despre adevăr şi minciună. De altfel, scrierea despre istorie prezintă cu totul alte analogii, şi mai profunde, cu doctrina iluziei apolinice, mai ales că acolo, pe lângă tema travestirii ca semn de decadenţă a omului modern, se întâlneşte şi doctrina necesităţii unui orizont delimitat şi, într-un fel, „artificial" închis şi definit, pentru orice acţiune istorică. Funcţia pe care zeii Olimpului o îndeplinesc în *Naşterea tragediei,* de a proteja omul de clara pătrundere dionisiacă a esenţei haotice a existenţei, parc să fie îndeplinită, în cazul acţiunii istorice aşa cum o descrie cea de a doua *Inactuală,* de către delimitarea orizontului[1]. În substanţă, exasperarea conştiinţei istorice care s-a produs mai ales în secolul al XIX-lea,

[1] A se vedea, de exemplu, UB II, 1: „Pentru orice acţiune e nevoie de uitare: aşa cum pentru viaţa fiecărei fiinţe organice trebuie nu numai lumină, ci şi întuneric. Un om care ar voi să simtă numai şi numai istoriceşte, ar fi aidoma celui ce ar fi obligat să se abţină de la somn, sau aidoma animalului care ar trebui să trăiască numai rumegând, şi s-o ţină tot într-o rumegare continuă. Deci, e cu putinţă să trăieşti aproape fără amintire, ba chiar să trăieşti fericit, aşa cum o arată animalul; dar e absolut imposibil să *trăieşti* în general fără uitare (...) Orice vietate poate deveni sănătoasă, puternică şi fecundă numai într-un anume orizont...", şi UB II, 10: „Leacurile împotriva elementului istoric se cheamă – *antiistoricul şi supraistoricul...* Prin termenul de ‚antiistoric' desemnez forţa şi arta de a putea *uita* şi de a se închide într-un

ar conduce omul la o percepţie atât de clară a caracterului efemer, relativ, insignifiant, al oricărei acţiuni şi decizii, încât i-ar deveni imposibil să mai acţioneze cu adevărat în istorie. O acţiune istorică în stare să producă ceva nou poate fi săvârşită numai de cei care o cred într-un fel sau altul hotărâtoare; dar aceasta cere o limitare chiar a conştiinţei istorice, definirea unui orizont închis în el însuşi, iar orizontul se defineşte şi se închide la rândul său numai pe baza transfigurării eternizante a unui aspect sau altul al existenţei istorice, altfel considerată ca absolut efemeră; adică pe baza a ceea ce se poate chema „valori", sau, cum le numeşte Nietzsche aici, „puteri eternizante".

Cum se vede, în a doua *Inactuală* conceptul de mască se extinde şi se generalizează articulându-se în aspecte diferite, iar prin aceasta se apropie de felul cum este articulat el în *Naşterea tragediei.* Problema, într-o primă aproximare, se poate pune astfel: în *Inactuala* a doua, pe lângă travestirea omului decadent care nu ştie să ia iniţiative şi se maschează adoptând roluri stereotipizate, „măşti cu o singură expresie", ne găsim şi în faţa unei mascări care nu numai că nu e legată de decadenţă, dar pare a fi chiar unicul mod de a ieşi din ea: definirea şi delimitarea unui orizont al acţiunii istorice, care cere asumarea câtorva elemente ale existenţei istorice ca „valori", în funcţie de o transfigurare eternizantă analoagă cu cea a zeilor olimpieni.

Este însă doar o primă aproximare. Se poate spune într-adevăr că şi în cazul nevoii unui orizont delimitat în vederea

orizont limitat; numesc „supraistorice" puterile care abat privirea de la devenire, îndreptând-o către ceea ce dă existenţei caracterul eternului şi al imuabilului, către *artă şi către religie".* Nu este greu de relevat că aici artă şi religie sunt doar alte nume cu care se indică fiinţa şi funcţia zeilor olimpieni din *Naşterea tragediei.* Deşi de fapt accentul e pus aici pe obscurul care în mod necesar trebuie să delimiteze clarul ca să existe istorie, esenţialul discuţiei e nevoia de formă, de limită, de caracter definit. Pentru o analiză detaliată a celei de a doua *Consideraţii inactuale* a se vedea capitolul I din volumul meu, *Ipoteze asupra lui Nietzsche , cit.*

acţiunii istorice e valabilă aceeaşi discuţie ca şi pentru divinităţile olimpiene: şi aici e vorba de o mască inventată şi utilizată ca forţă de apărare împotriva puterii nimicitoare şi paralizante a penetrării dionisiace a adevăratei realităţi a existenţei. Totuşi, generalizarea conceptului de mască ce se obţine în acest mod în cea de a doua *Inactuală* şi, mai ales, în scrierea despre tragedie, pune problema unei redefiniri a decadenţei şi a raportului dintre decadenţă[1] şi mască sau travestire. Se va vedea mai încolo că, în a doua *Inactuală,* nu numai masca-travestire a omului decadent, dar şi masca-delimitare de orizont intră în cadrul decadenţei, aşa încât nu reprezintă o adevărată alternativă faţă de aceea, nu constituie deci o problemă nouă. Deocamdată, totuşi, fie de la această a doua posibilitate la care face aluzie consideraţia inactuală asupra istoriei, fie, mai ales, de la noţiunea de cultură apolinică din *Naşterea tragediei,* suntem induşi să ne întrebăm dacă masca este întotdeauna şi neapărat legată de decadenţă. A rezultat însă deja foarte clar că şi acea lume de forme care ne apar ca o perfectă sinteză de interior şi exterior, esenţă şi aparenţă, nu e la rândul ei decât o mască destinată să acopere nuda realitate a existenţei ameninţate de teroare şi de haos. Concluzia provizorie la care se pare că trebuie să ajungem este că noţiunea de decadenţă, care se anunţă iniţial ca legată de sciziunea a fi-a părea, şi ca definibilă în termeni de mască, se cere reexaminată într-o altă lumină, pentru că, până şi ceea ce se opune prin definiţie decadenţei, şi, prin însemnătatea sa normativă, chiar determină semnificaţia însăşi a conceptului de decadenţă, anume clasicul, este la rândul său total situat în domeniul măştii. Va trebui căutată o distincţie care să păşească în chiar interiorul lumii măştii. Cum s-a spus, în acest fel noţiunea de clasic a suferit o radicală revizuire în lumina unor noţiuni schopenhauriene; dar şi patosul schopenhauerian pentru lucrul în sine, spiritul lui încă substanţialmente platonic de dispreţ pentru aparenţe şi de căutare a esenţei adevărate este radical criticat, într-un sens care-l face pe Nietzsche să descopere *non-unitatea*

unului patrimonial şi să tragă toate consecinţele, foarte vaste, ale acestui fapt.

Spre o distincţie care să păşească în interiorul însuşi al lumii măştii ne putem îndrepta dacă ne întrebăm până la ce punct geneza măştii, a lumii aparenţei, din durere şi din teamă, este generală şi nu suportă excepţii. Lucrarea despre adevăr furnizează în această privinţă unele importante indicaţii. Se spune acolo, într-adevăr, aşa cum am mai menţionat, că ştiinţa e un sistem de concepte convenţionale născocite de om pentru a ordona lumea şi pentru a o şi domina cu ajutorul tehnicii. Ştiinţa se naşte ca sistem de metafore; mai mult, ca organizare, dezvoltare şi consolidare a unui sistem metaforic de primul grad, acesta fiind limbajul, care nu numai că atribuie nume lucrurilor (şi în aceasta constă mai întâi de toate metaforizarea), dar prin propriile-i reguli sintactice, gramaticale etc. prescrie într-un fel lumii experienţei o regulă. Tocmai acest ansamblu de reguli e cel la care ştiinţa lucrează pentru a-l articula şi dezvolta, fără să-i aducă totuşi nimic nou: dimpotrivă, ea găseşte numai ceea ce facultatea metaforizantă originară a omului a infuzat deja dintotdeauna în limbaj şi, deci, în lumea aşa cum ştiinţa o cunoaşte (UeWL 1)[2].

Totuşi – şi aici se află indicaţia pentru actuala noastră problemă – dacă e clar că ştiinţa se naşte ca sistem de ficţiuni

[2] În paginile dedicate conştiinţei în *Fenomenologia spiritului,* Hegel descrie experienţa pe care o face intelectul când descoperă, prin Kant, că „legile naturii" sunt acelea pe care el însuşi le-a impus în organizarea spontană a senzaţiilor după formele a priori ale sensibilităţii şi după categorii. Diferenţa cea mai relevantă a poziţiei nietzscheene faţă de cea hegeliană pare să fie indicată în atenţia acordată limbajului, prin care problema e generalizată şi simplificată. Însă generalizarea – nu e vorba numai de un anumit fel de ştiinţă, adică de ştiinţa naturii, aşa cum era ea pentru Hegel şi Kant, ci de limbaj, adică de gândirea în toate manifestările ei – înseamnă şi că această recunoaştere nu e un pas pe calea fenomenologică către autoconştiinţă, ci principiul unei revizuiri radicale a conceptului însuşi de autoconştiinţă (în sensul general de conştiinţă de sine).

utile pentru a conserva şi a dezvolta viaţa într-o lume ostilă[3], nu mai rezultă clar pe baza cărei „dureri" sau „frici" anume ştiinţa, cu precizia ei şi chiar cu utilitatea ei vitală, ar trebui să fie ulterior ameninţată de însăşi facultatea metaforizantă din care s-a născut.

„Acel imbold către formarea metaforelor, acel imbold fundamental al omului, care nu se poate nici măcar pentru un moment alunga, pentru că prin asta omul însuşi ar fi şters, în realitate nu e constrâns, ci abia frânat de faptul că din produsele sale evaporate, anume conceptele, este constituită pentru el ca o fortăreaţă, o nouă lume regulată şi stabilă. El caută pentru sine însuşi un nou tărâm acţiunii sale şi o nouă albie, şi o găseşte în mit şi mai ales în artă. Strică continuu ordinea rubricilor şi a căsuţelor conceptelor, formând noi tropi, metafore, metonimii, şi dovedeşte continuu dorinţa de a face lumea existentă a omului treaz atât de plină de farmec, atât de etern reînnoitoare de sine, felurit neregulată, nesfârşită şi incoerentă ca şi cum ar fi lumea viselor... Omul însuşi are o pornire neînfrântă de a se lăsa înşelat şi-i cu totul răpit de fericire, dacă

[3] Sub acest aspect, mai ales, se opreşte în lectura sa făcută operei lui Nietzsche, Jürgen Habermas, fie în paginile dedicate lui Nietzsche în volumul *Conoscenza e interesse* (trad. it. de G.E. Rusconi, Bari, Laterza, 1970), fie în nota la selecţia din *Erkenntnistheoretische Schriften* nietzscheene (Frankfurt, Suhrkamp, 1968). Faptul de a limita noţiunea de ficţiune la semnificatul „gnoseologistic", dacă-i permite lui Habermas de a-l pune pe Nietzsche în relaţie cu critica ştiinţei timpului său şi al nostru (sub acest aspect, a se vedea şi cartea lui A.C. Danto, *Nietzsche as Philosopher*, New York şi Londra, Macmillan, 1965), îl împiedică totuşi să înţeleagă sensul pozitiv al scrierilor din ultima perioadă. Pentru Habermas, unicul teren pe care Nietzsche se poate reciti astăzi cu folos este cel al criticii cunoştinţei, şi al descoperirii nexului cunoştinţă-interes; operele de maturitate, adică cele în care Nietzsche îşi conturează propunerea sa de depăşire a nihilismului, îi apar lui Habermas doar ca manifestări ale unui subiectivism exasperat, în care Nietzsche ar uita cu totul orice diferenţă „între un proiect al speciei, care trebuie să se măsoare cu condiţiile contingente, şi proiecţiile onirice, în care fanteziile noastre şi dorinţele noastre iau forme indeterminate şi provizorii" (*Erkenntnistheorretische Schriften* cit. p. 260), Toată încărcătura excesivă a ficţiunii care trece dincolo de necesităţile vitale este astfel uitată, cu grave consecinţe pentru înţelepciunea întregii gândiri nietzscheene.

rapsodul îi povesteşte basme epice ca şi cum ar fi istorii adevărate, sau când actorul pe scenă joacă rolul regelui într-un mod mult mai regal decât cel care este cu adevărat rege. Intelectul, acel maestru al ficţiunii, nu-i niciodată aşa de liber şi independent de slujba lui anterioară de sclav, ca atunci când poate înşela fără să dăuneze, şi-şi sărbătoreşte atunci saturnaliile sale". (UeWL2).

Cum se vede, aici Nietzsche nu mai vorbeşte de ficţiune ca armă de apărare împotriva altora sau împotriva naturii ostile; şi nici nu pare uşor de justificat libera dezvoltare a facultăţii metaforizante numai ca o ulterioară folosire „în gol" a unei tehnici şi a unei energii deprinse la origine în lupta pentru viaţă. Foarte probabil, această problemă se pune pentru că şi în faza cea mai schopenhaueriană a gândirii sale, Nietzsche a făcut acum, fără a fi cu totul conştient, opţiunea care-l va detaşa mai târziu de Schopenhauer: a ales să stea de partea lumii „aparente", renegând patosul pentru lucrul în sine, tensiunea ascetică spre unul, pe care Schopenhauer o moştenise de la Kant şi, mai înainte, de la Platon. Chiar şi în *Naşterea tragediei* „suferinţa" din care se nasc aparenţele apolinice pare adesea destul de puţin înrudită cu durerea şi conflictul şi sfârşeşte prin a se identifica cu un fel de divină supraabundenţă a vieţii. Prefaţa scrisă de Nietzsche pentru această operă în 1886, deci atunci când desprinderea sa de Schopenhauer avusese deja loc, nu face decât să pună în lumină o tendinţă deja prezentă în textul său din 1871:

„În carte revine de mai multe ori fraza aluzivă că numai ca fenomen estetic existenţa lumii e *justificată*. Şi în fapt toată cartea, în spatele oricărei întâmplări vede numai un sens, şi un sens tainic, de artist – un „Dumnezeu", dacă vrem, dar, desigur, doar un Dumnezeu artist, absolut delăsător şi imoral, care în construire ca şi în distrugere, în bine ca şi în rău, voieşte să experimenteze una şi aceeaşi plăcere şi acelaşi despotism, şi care, creând lumi, se eliberează de *oprimarea* plinătăţii şi a *supraabundenţei*, de *suferinţa* contrastelor cuprinse în el. Lumea e în orice moment acea eliberare *atinsă de* Dumnezeu, ca o viziune veşnic schimbătoare, veşnic nouă a fiinţei celei mai suferinde, celei mai

contrastante, celei mai bogate în contradicţii, care poate să se elibereze numai în *iluzie*.". (GdT, „Încercare de autocritică", 5).

Cu toate că se mai vorbeşte şi aici de suferinţă, suntem foarte departe de masca adoptată de frică şi din slăbiciune de către omul decadenţei, precum şi de invenţia ştiinţei ca ficţiune utilă supravieţuirii în lume. Durerea şi suferinţa nu sunt altceva decât moduri de a indica neunitatea originară a principiului primordial al lucrurilor, duplicitatea de nesuprimat a fiinţei; deci de a marca, prin Schopenhauer, dar chiar şi dincolo de el, diferenţa faţă de orice poziţie de raţionalism metafizic hegelian. Acest refuz al unităţii unului, pe care deocamdată Nietzsche îl profesează fie urmându-l, în felul său, pe Schopenhauer, fie mai ales situându-se instinctiv de partea aparenţelor, sau cel puţin de partea acelei forţe care, dincolo de orice limită şi presiune externă, deci dincolo de orice teamă şi conflict, produce liber, prin supraabundenţă, aparenţele, se va vedea apoi motivat, potrivit unei direcţii de gândire deja anunţată în polemica antisocratică din scrierea despre tragedie, pe baza acelei conştiinţe tot mai clare că oricare concepţie despre fiinţă ca unul nu poate să se încadreze decât în aceeaşi linie a raţionalismului metafizic, şi deci face parte din decadenţă, din „morala" platonismului. Sensul pe care prefaţa din '86 îl conferă afirmaţiei potrivit căreia existenţa se justifică numai ca fenomen estetic este că existenţa e în mod necesar înşelătorie, iluzie, perspectivă, aparenţă: toate – fenomene ce nu au cetăţenie, decât ca negativitate şi obstacol, în lumea „moralei" (a patosului pentru lucrul în sine, pentru unul), şi care, în schimb, sunt la ele acasă în lumea artei. (GdT, „Încercare de autocritică", 5).

Cum am menţionat, nu pare că această autointerpretare a lui Nietzsche din prefaţa din '86 trădează spiritul operei de tinereţe; cel mult, risipeşte un echivoc, o ambiguitate care subsista încă în ea, datorată faptului că acolo Nietzsche căuta „trudnic să exprime, prin formele schopenhauriene şi kantiene, aprecieri noi şi neobişnuite, care contrastau radical cu spiritul lui

Schopenhauer şi al lui Kant" (GdT, „Încercare de autocritică", 6.). Alături de ideea că înţelepciunea dionisiacă e ceva din faţa căruia grecul caută să fugă, din spaima să nu vadă, în virtutea acesteia, trăsăturile haotice şi abisale ale existenţei, străbate de-a lungul întregii opere, şi chiar pare adesea să domine cealaltă idee, aceea că dionisiacul este prin însăşi natura lui, prin supraabundenţa şi multiformitatea pe care le închide în el însuşi, formator de aparenţe şi de iluzii mereu noi, ca şi impulsul metaforizant de care vorbeşte scrierea despre adevăr. Poate părea – şi, de fapt, poate că în lipsa unei comparări cu dezvoltările pe care le va avea mai apoi la Nietzsche, ar fi o impresie corectă – că e vorba numai de o oscilare de accente: viaţa e concepută când ca flux care devoră continuu formele, când ca putere care făureşte altele mereu noi. Dar şi prin această simplă mutare de accente se împlineşte o mult mai profundă opţiune metafizică: noi am spus că, fie chiar şi în cadrul unei terminologii încă schopenhaueriene, Nietzsche ia partea aparenţelor şi a forţelor creatoare ale aparenţelor: dacă dionisiacul este fluxul vieţii care devorează formele, existenţa e concepută ca un efort, substanţial destinat eşecului, de a supravieţui, oprind sau numai uitând pentru o clipă teribila realitate a trecerii şi a pieirii. Dacă însă dionisiacul este mai întâi de toate o forţă „liber poetizantă", atunci şi lupta pentru existenţă (aceea în vederea căreia, de exemplu, este inventată ştiinţa) devine numai un caz particular într-o aventură mai vastă, care este producerea generală de aparenţe, de simboluri, de forme mereu noi. Numai în dezvoltările ulterioare ale operei nietzscheene, mai ales începând cu *Zarathustra,* această diferenţă de accent va dobândi întreaga ei însemnătate. Dar încă de pe acum pare a se putea spune că interpretarea „pesimistă", schopenhaueriană, a dionisiacului, e în întregime marcată de teama pentru aparenţă, de „furioasa aversiune răzbunătoare faţă de viaţă" despre care vorbeşte prefaţa din '86 (GdT, „Încercare de autocritică", 5), aversiune şi teamă care *nu* sunt moduri de a fi constitutive ale fiinţei înseşi, sau ale

omului în „esenţa" sa eternă, ci se încadrează şi ele într-o configurare istorică determinată a existenţei, sunt modul de a fi al omului în epoca decadenţei; nu pot fi deci luate drept rădăcini universale ale lumii aparenţei şi a măştii, aşa încât intră totalmente într-una dintre posibilele configurări istorice pe care această lume a măştii le capătă.

Dacă se ţine cont de toate acestea, care aici rămân, evident, doar schiţate, dar care se anunţă deja ca fiind firul conducător al evoluţiei gândirii lui Nietzsche, se înţelege şi importanţa hotărâtoare pe care o capătă punerea în lumină a duplicităţii de semnificaţii care, încă din *Naşterea tragediei* caracterizează problematica mascării şi a aparenţei. Această duplicitate de semnificaţii, care e o contradicţie fecundă de dezvoltări, poate fi exprimată spunând că problema, pe care Nietzsche o pune iniţial, a eliberării *de* dionisiac, acea fugă de haos în lumea aparenţelor ordonate şi definite, tinde să se transforme în aceea a eliberării *lui, a dionisiacului,* adică a liberei exercitări a unei forţe metaforizante, a unei vitalităţi inventive originare care nu se mulţumeşte de a fi atins un plan de (relativă) siguranţă şi eliberare de teamă (aceea care, de exemplu, e garantată de ştiinţă, cel puţin în principiu), tocmai pentru că nu teama şi nevoia de siguranţă pur şi simplu erau cele care la origine o impulsionau. Polemica pe care Nietzsche o va purta, în *Ecce homo* de exemplu, împotriva posibilelor interpretări darwiniene ale gândirii sale, nu va face decât să împingă până la ultimele consecinţe elementul încă implicit din ambiguitatea aceasta a operei despre tragedie. A interpreta darwinian ultraomul, de exemplu, şi toate noţiunile de luptă prezente în conceptul de voinţă de putere, înseamnă într-adevăr a reveni la teorema fundamental metafizică şi „morală" a unităţii originare a fiinţei, de data aceasta înţeleasă ca „viaţă" cu cerinţele ei de conservare şi dezvoltare. În *Naşterea tragediei,* a înţelege geneza aparenţei numai ca efort de apărare împotriva caracterului haotic al existenţei nu ar avea acelaşi sens de reducere a fiinţei, şi a existenţei omeneşti, la un principiu unic,

în esenţă instinctului de conservare, conceput ca ceea ce guvernează istoria dar *nu are, la rândul său, istorie:* adică având trăsăturile fiinţei metafizice. Nietzsche săvârşeşte însă aici, pe urmele lui Schopenhauer, dar mergând acum dincolo de el, o concepere a fiinţei care depăşeşte cu adevărat metafizica şi raţionamentul (exprimat în forma sa cea mai complexă de Hegel)) lichidându-i ipoteza fundamentală, aceea a a unităţii fiinţei; de acest „proiect" se leagă, ca un corolar esenţial al lui, cerinţa de a redefini în termeni nemetafizici raportul a fi-a apărea. Studierea genezei lumii din forma clasică, întreprins cu ipoteze schopenhaueriene, îl conduce să pună bazele acestei depăşiri a „metafizicii" şi a „moralei" (identificate cu ceea ce el numeşte „platonism").

Nu e greu de arătat că, în *Naşterea tragediei,* problema eliberării *de dionisiac* se transformă continuu în aceea a eliberării *dionisiacului.* Mai întâi de toate, teza generală a operei, anume că tragedia ca formă de artă mai înaltă exprimă complementaritatea celor două principii, apolinic şi dionisiac, se rezolvă în ultimă analiză printr-o reducere a apolinicului la dionisiac, prin reintegrarea formei definite în ambianţa fluidă din care s-a născut şi s-a hrănit. În încheierea paginilor dedicate lui *Tristan* şi necesităţii ca, la fel ca în toate tragediile autentice, mitul (povestea a doi iubiţi determinaţi, deosebiţi de noi) să servească drept văl puterii dionisiace răscolitoare a muzicii, Nietzsche scrie:

„În efectul de ansamblu al tragediei dionisiacul ia din nou amploare; ea se încheie cu un accent ce n-ar putea răsuna niciodată în împărăţia artei apolinice. Şi prin aceasta înşelătoria apolinică se dovedeşte a fi ceea ce e, adică vălul care pe toată durata tragediei acoperă constant adevăratul efect dionisiac: acesta e totuşi atât de puternic, încât împinge până la urmă însăşi drama apolinică într-o sferă în care ea începe să vorbească cu înţelepciune dionisiacă, şi în care se neagă pe ea însăşi şi vizibilitatea ei apolinică. Aşa s-ar putea în realitate simboliza dificilul raport între apolinic şi dionisiac în tragedie printr-o legătură de frăţietate

între cele două divinităţi: Dionysos vorbeşte limba lui Apollo, dar *la sfârşit* Apollo vorbeşte limba lui Dionysos". (Cursivul nostru) GdT 21).

Iar în capitolul următor, 22, este ulterior ilustrată această reducere finală a apolinicului la dionisiac:

„*Mitul tragic* trebuie înţeles numai ca o simbolizare de înţelepciune dionisiacă prin mijloace artistice apolinice; acest mit împinge lumea aparenţei la limitele extreme, unde ea se neagă pe sine însăşi şi încearcă să se refugieze din nou în sânul adevăratei şi unicei realităţi". (GdT 22).

Dacă ipoteza noastră generală e valabilă, va trebui să punem menţionarea din încheiere a unicei realităţi adevărate pe seama reziduurilor schopenhaueriene încă prezente în operă. Esenţialul e, aici, de a vedea că reîntoarcerea lumii formelor apolinice în sânul vitalităţii dionisiace din care a venit nu se justifică în nici un fel prin suferinţa înţeleasă pur şi simplu ca teamă, durere, nevoie, ci cere să se recurgă la noţiunea de suferinţă ca supraabundenţă şi multiformitate internă a fiinţei.

Reducerea lumii apolinice a formelor definite şi „obiective" la fondul ei dionisiac este şi cea care inspiră descrierea nietzscheeană a fenomenului liricii, în care lirica pare să reprezinte cu acelaşi titlu ca şi tragedia, sinteza şi unitatea între impuls apolinic – care-l ghidează pe poetul epic şi pe sculptor – şi impuls dionisiac – care trăieşte în muzician. Liricul este cel ce întreţine cu imaginile produse de arta sa un raport analog celui descris în paginile de încheiere din *Naşterea tragediei* la care ne-am referit mai sus.

„Sculptorul şi, la fel şi poetul epic, care-i seamănă, sunt cufundaţi în pura intuire a imaginilor. Muzicianul dionisiac este, fără nici o imagine, el însuşi în mod total şi unic durerea originară ca atare şi ecoul originar al acesteia. Geniul liric simte izvorând din starea mistică de alienare de sine şi de unitate o lume de imagini şi de simboluri, care are o coloratură, o cauzalitate şi o rapiditate cu totul diferită de lumea sculptorului şi a

poetului epic. În timp ce acesta din urmă trăieşte în aceste imagini şi numai în ele cu o voioasă satisfacţie... în timp ce până şi imaginea mâniosului Ahile este pentru el doar o imagine, a cărei expresie mâniată el o gustă cu acea bucurie a visului prin iluzie – încât de această oglindă a iluziei e ocrotit împotriva identificării şi a confundării cu figurile sale – dimpotrivă, imaginile poetului liric nu sunt nimic altceva decât *el* însuşi şi, ca să spunem aşa, sunt doar diferite obiectivări ale lui, şi tocmai din acest motiv el, ca centru motor al acelei lumi, poate spune ‚eu'. Numai că această accentuare a eului nu e aceeaşi ca în omul treaz, empiric-real, ci e vorba de unicul eu cu adevărat subsistent şi etern, ce se oglindeşte în străfundul lucrurilor, şi prin imaginile căruia geniul liric pătrunde cu privirea până în străfundul lucrurilor. (GdT 5).

Şi aici, în încheierea paragrafului mai răsună accente schopenhaueriene; dar ceea ce contează e că raportul poetului liric cu imaginile poeziei sale e, am putea spune, mai complet şi mai autentic decât cel al epicului şi al muzicianului tocmai fiindcă el se identifică cu principiul primordial, şi nu pentru că se eliberează de el. Concluzia schopenhauerianâ, apoi, apare reliefată şi redimensionată în semnificaţia ei din compararea poetului liric cu cel epic şi cu muzicianul: dacă problema ar fi numai aceea de a fugi de dionisiac, epopeea ar fi arta supremă; dacă ar fi vorba numai de cufundarea în unul primordial, arta supremă ar fi muzica – cum de fapt se întâmplă la Schopenhauer. Însă, aşa cum pare să rezulte din compararea acestei pagini despre liric cu concluziile discursului despre *Tristan* amintite mai sus, arta supremă este tragedia (a se vedea de altfel încheierea capitolului 21, imediat după pasajul citat); şi e arta supremă pentru că în ea raportul poetului, dar şi cel al ascultătorului şi al spectatorului cu lumea imaginilor este acela care, în trăsăturile sale generale, este simplificat de liric; nu pentru că, evident, în tragedie autorul ar spune „eu" în acelaşi fel ca cel liric, dat fiind că, dimpotrivă, din acest punct de vedere, autorul tragic ar fi mai aproape de cel epic; ci pentru că în tragedie, care nici nu este a unui „autor", ci se naşte, cum se va

vedea imediat, din corul tragic, avem un proces de identificare cu imaginile care-i analog celui ilustrat de lirică, şi care exclude fie obiectivitatea proprie epopeii şi sculpturii, fie confundarea inarticulată în tot a muzicianului pur dionisiac. Acest proces de identificare e adevărata alternativă la „travestirea" din slăbiciune şi teamă proprie omului decadenţei şi în general funcţionalizată cu scopuri de conservare. Liricul, şi în mod mult mai net şi mai articulat, corul tragic şi spectatorii tragediei, trăieşte şi el în lumea măştii; excluzând ideea că culmea artei este atinsă în pura obiectivitate epică sau în pura identificare a muzicianului dionisiac cu unul primordial, Nietzsche confirmă faptul că alternativa la decadenţa înţeleasă ca deghizare cu mască nu poate fi suprimarea măştii şi reducerea la „adevărul" lucrului în sine. Ipoteza că în acest fel se face lumină, şi pe care se cere s-o verificăm, este, în acest sens, că masca decadentă e travestirea omului slab al civilizaţiei isteriste şi, în general, orice mască născută exclusiv din nesiguranţă şi din teamă; în timp ce masca nedecadentă ar fi aceea care se naşte din supraabundenţă şi din libera forţă plastică a dionisiacului. Aceste două tipuri de mască nu sunt net deosebite de către Nietzsche în operele sale de tinereţe; dar diferenţa lor e totuşi implicit prezentă în aceste opere, şi constituie pentru ele o contradicţie motrice, de care depind, anume, evoluţiile ulterioare ale gândirii nietzcheene.

Dacă nu se pierde din vedere această contradicţie şi se reciteşte în lumina ei *Naşterea tragediei,* apare clar că în această scriere chestiunea, care pare dominantă, cea a eliberării *de* dionisiac, e nuanţată continuu de cealaltă, mai radicală, a eliberării *dionisiacului:* nu e vorba atât de a realiza, prin tragedie (şi prin artă, în general, căreia tragedia îi reprezintă forma cea mai înaltă), suprimarea aparenţei şi reîntoarcerea în unul; ci de a regăsi dionisiacul ca liberă energie poetizantă, dincolo de teama şi de nesiguranţa care o fac să decadă în producere de ficţiuni defensive şi de acoperire.

Că funcţia eliberatoare a artei se exercită mai ales în această a doua direcţie apare clar din tezele pe care Nietzsche le elaborează privitor la geneza tragediei din corul tragic. Aici mai mult decât în orice altă pagină a operei e clar că nu e vorba, pentru Nietzsche, de a fugi de dionisiac ca lume de teamă şi de nesiguranţă, ci de a-l regăsi, dincolo de teamă, ca lume de libertate, creativitate şi, ceea ce e foarte imporant, ca eliminare de bariere inclusiv sociale. E cunoscută teza generală a lui Nietzsche asupra modului în care se dezvoltă tragedia greacă: ea îşi are originea în corul tragic, cum şi tradiţia o spunea;[4] corul e la origine un soi de procesiune religioasă a închinătorilor lui Dionysos, care în exaltarea mistică se transformă, în propriii lor ochi în cor de Satiri, adică de făpturi naturale care sunt în acelaşi timp omul în starea originară şi ceva sublim şi divin. În Satir, grecul vede

> „imaginea genuină a omului, expresia emoţiilor lui celor mai înalte şi mai puternice, ca zelator exaltat, pe care apropierea zeului îl răpeşte, ca tovarăş ce participă alături de el, şi în care se repetă suferinţa zeului ca vestitor al unei înţelepciuni extreme din sânul cel mai adânc al naturii, ca simbol al atotputerniciei sexuale a naturii, pe care grecul e obişnuit s-o privească cu o uimire până la respect. (GdT 8).

Prin participarea la procesiunea dionisiacă omul vieţii cotidiene suferă un prim proces de transformare: se vede şi se simte trăind ca Satir, ca făptură omenesc-divină primordială. Dar acestei viziuni îi urmează o a doua: corul Satirilor, în transformarea sa, „vede în afară-i o nouă viziune, ca împlinire apolinică a propriei stări" (GdT 8); vede, cu alte cuvinte, zeul, pe

[4] Despre sursele cărţii *Naşterea tragediei,* vezi lucrarea cit. a lui Ch. Andler. *Nietzsche, sa vie, sa pensé,* vol. I, p. 394 şi urm.; şi nota ediţiei Colli – Montinari la volumul ce conţine această operă, p. 461 şi urm. Teza „derivării" tragediei din corul tragic există deja, după cum se ştie, la Aristotel, *Poetica,* IV, 1449 a. 9-15.

Dionysos, care ilustrează prin fapte articulate „istoria" însăşi a Satirului ca fiinţă naturală; tocmai această nouă viziune este cea care constituie acţiunea adevărată a dramei, şi care împlineşte dezvoltarea tragediei până la forma în care ne-a fost transmisă. În acest proces, naşterea aparenţei apolinice are trăsături deosebite de ficţiune şi de travestirea înrădăcinată în teamă şi în slăbiciune: înainte de toate, deja transformarea omului obişnuit în Satir e o formă de „mască", de transformare în altul decât sine, şi nu se mai poate spune, desigur, că ea corespunde nevoii de a fugi de Dionysos. Şi, cum se va vedea acum, faptele tragice ale personajelor-tip ale tragediei greceşti sunt în ele însele total dionisiace, adică nu au sensul refugiului în lumea limitei; ba dimpotrivă, şi ele, ca şi transformarea omului în Satir, înseamnă ruptura de orice ordine rigidă, de orice frontieră, de toate regulile, chiar şi de cele mai „sacre", cum sunt cele ale familiei.

Înainte de toate, procesul prin care omul obişnuit devine Satir şi apoi se vede reprezentat în acţiunea zeului care joacă rolul de subiect al tragediei, nu e un proces care merge de la dionisiac la apolinic, ci mai degrabă invers. Şi, să reţinem, acest proces nu priveşte numai corul, înţeles în despărţirea sa de publicul spectatorilor.

„Un public de spectatori aşa cum îl cunoaştem noi era necunoscut grecilor: în teatrele lor îi era cu putinţă oricui, dată fiind construcţia în formă de terasă, şi în arcuri concentrice, a părţii rezervate spectatorilor, *să domine de sus* la propriu toată lumea aceea culturală din jurul său şi să se închipuie, în contemplare satisfăcută, pe sine însuşi drept coreut... Corul Satirilor e înainte de orice altceva o viziune a masei dionisiace, aşa cum, la rândul ei, lumea scenei e o viziune a acestui cor de Satiri..." (GdT 8).

Geneza tragediei este toată un joc de identificare cu altul decât sine:

„În fond, fenomenul estetic e simplu; numai să ai capacitatea să vezi permanent un joc viu şi să trăieşti constant înconjurat de şiruri de spirite,

şi eşti poet; doar să simţi *impulsul de a te transforma pe tine însuţi, şi de a vorbi identificat cu alte corpuri şi în alte suflete* (cursivul nostru), şi devii dramaturg. Aţâţarea dionisiacă e în stare să comunice unei mase întregi acest talent artistic, acela de a se vedea înconjurată de un astfel de şir de spirite, cu care ea ştie că este intim legată, Acest proces al corului tragediei este fenomenul *dramatic* originar: să te vezi pe tine însuţi transformat dinainte-ţi şi să acţionezi apoi ca şi cum ai fi intrat cu adevărat în alt trup, şi într-un alt caracter"[5]. (GdT 8).

Nu se poate explica acest proces ca o fugă de haosul dionisiac către o lume de forme definite. E adevărat că şi acest aspect există, de exemplu în declanşarea unui anume eveniment ca argument al dramei, în care se maschează întâmplarea trăită de însuşi Dionysos. Dar ceea ce e mai evident, în textul nietzscheean, e forţa fără zăgaz pe care exaltarea dionisiacă o exercită tocmai asupra lumii aparenţelor definite, a limitelor stabilite, a structurilor sociale consolidate: „efectul imediat al tragediei dionisiace constă în aceasta, că statul şi societatea, şi în genere abisurile dintre om şi om, cedează unui sentiment de unitate aflat mai presus, ce te readuce în sânul naturii" (GdT7). E adevărat că nu-i nevoie să înţelegem corul tragic ca reprezentant al poporului „în faţa porţiunii regale a scenei"

[5] Trebuie subliniat tonul de polemică antiplatonică, explicit în acest pasaj. Faimoasa condamnare platonică a artei în *Republica* are, printre aspectele ei constitutive, refuzul identificării în alţii, care însă este cerută de poezia dramatică, tragică sau comică, a se vedea Cartea III din *Republica, 392 şi urm.* Platon refuză deci orice ruptură a continuităţii conştiinţei cu ea însăşi. Pentru Nietzsche, această ruptură (care în *Naşterea tragediei,* încă mai este şi recuperare schopenhaueriană a unei unităţi mai originare a individului) constituie esenţa însăşi a esteticului, şi trebuie căutată ca adevărata valoare a artei. Acest principiu care devine explicit şi fundamental în estetica lui Nietzsche poate constitui baza pentru o recitire în cheie antiplatonică şi antisubiectivă a istoriei esteticii în care experienţa artei – nu numai a celei dramatice, care totuşi ar trebui să vadă aici sancţionată centralitatea care, de fapt, i-a fost mereu recunoscută – ar trebui evidenţiată ca permanenţa, de-a lungul întregii tradiţii occidentale, a unei instanţe limitatoare a „principiului de identitate", adică a hegemoniei raţionalist-socratice a conştiinţei.

(GdT7) şi al judecăţii democratice împotriva exceselor pasionale ale nobililor şi ale regilor. Dar asta tocmai pentru că, de la originile pur religioase ale tragediei, „rămâne exclusă întreaga opoziţie dintre popor şi rege, şi în general oricare sferă politico-socială“ (GdT 7). Raportul omului comun cu Satirul, şi al Satirului cu viziunea apolinică a acţiunii dramatice, e analog cu acela al poetului liric cu imaginile poeziei sale: e un raport de identificare, care exclude asumarea măştii ca travestire *pentru că îi suprimă însăşi cerinţa*. Teama, slăbiciunea, nevoia de apărare, nu sunt toate aspecte constitutive ale lumii pur apolinice, ale universului limitelor definite, unde fiecare este rege sau om din popor, tată sau fiu, stăpân sau sclav. În identificarea dionisiacă cu omul natural, Satirul depăşeşte toată această lume a diviziunilor şi a conflictelor şi tocmai adoptând până la capăt masca, efectuând o totală ieşire din sine şi o completă identificare, răscumpără masca de orice element de minciună şi înşelăciune, se transferă într-o lume unde a fi continuu alţii şi a te transforma fără încetare nu înseamnă ficţiune şi travestire, ci consecvenţă şi semn al unei recuperate vitalităţi originare. E uşor de văzut aici ca prefigurată structura „de încheiere“ a gândirii lui Nietzsche asupra problemei adevărului şi a aparenţei; dar pentru a ajunge la această fază mai este nevoie ca aceste premise enunţate în scrierea despre tragedie să sufere o lungă elaborare, şi să se maturizeze mai ales prin descoperirea ideii eternei reîntoarceri şi a ultraomului.

Abandonarea lumii aparenţei apolinice ca ieşire din domeniul delimitărilor, adică şi din teamă, din durere, din conflict, se revelă în mod şi mai explicit ca substanţă a experienţei tragice atunci când se ia în considerare semnificaţia figurilor tragice, a eroilor despre care vorbesc tragediile şi în care se ascunde Dionysos însuşi. Figurile tipice în care Nietzsche pare că voieşte să rezume tot sensul mitului tragic sunt cele ale lui Oedip şi Prometeu. În ambii, chiar dacă Nietzsche îi caracterizează cu accentuări diferite, se poate citi ruperea barierelor şi a tabuurilor

familiale şi sociale pe care se întemeiază lumea apolinică a formei şi a conflictului. Oedip a dezlegat enigma Sfinxului pentru că şi-a ucis tatăl şi şi-a luat mama de soţie:

„Oedip, asasinul tatălui său, soţul mamei sale, Oedip, care a dezlegat enigma Sfinxului! Ce anume ne spune misterioasa triadă a acestor fapte fatale? Există o străveche credinţă populară, persană mai ales, după care un mag înţelept se poate naşte doar dintr-un incest: lucru pe care noi, privitor la Oedip care dezleagă enigma şi se căsătoreşte cu mama sa, trebuie să-l interpretăm imediat în sensul că acolo unde prin forţe profetice şi magice au fost sfărâmate ordinea prezentului şi a viitorului, rigida lege a individuaţiei şi în general adevărata vrajă a naturii, trebuie să se fi vădit în precedenţă, drept cauză, o monstruoasă transgresare a naturii – cum e în acel caz incestul; aşa încât, cum s-ar putea constrânge natura să-şi abandoneze secretele ei, dacă nu contrazicând-o victorios, sau prin ceea ce este nenatural? Această cunoaştere o văd impregnată în teribila triadă a destinelor lui Oedip: acelaşi care dezleagă enigma naturii – a Sfinxului cu dublă natură – trebuie şi să violeze, ca asasin al tatălui şi soţ al mamei, cele mai sacre comandamente naturale“ (GdT 9).

Şi figura lui Prometeu are drept trăsătură a sa fundamentală ruptura ordinii „naturale“ a ierarhiilor şi a legilor care reglează raportul cu zeii, şi mai întâi de toate cu figura *tatălui* Zeus. Este în fond ceva oedipian şi în Prometeu care se ridică împotriva zeilor, violând legile unei paternităţi mai înalte decât aceea naturală împotriva căreia se ridicase Oedip. Şi în orice caz, semnificaţia celor două mituri e analoagă, chiar dacă în Prometeu care fură focul şi îl dă în puterea oamenilor e mai marcat aspectul „activ“ al păcatului, cum îl denumeşte Nietzsche; sau, cu alte cuvinte, semnificaţia revoltei faţă de tabuurile familiale, sociale, religioase pentru fundarea unei civilizaţii în care omul nu mai are să se teamă de natură, şi s-o domine prin tehnică, căreia focul îi este simbol şi garanţie.

„Omul, crescând la o înălţime titanică, îşi cucereşte prin sine propria civilizaţie, obligându-i pe zei să se alieze cu el deoarece prin propria-i

înţelepciune îşi are în mână existenţa şi limitele ei... Ipoteza mitului lui Prometeu este nemăsurata valoare pe care o umanitate ingenuă o atribuie *focului*, ca unui *adevărat palladium al oricărei civilizaţii ascendente* (subl. ns.): dar ca omul să dispună liber de foc şi nu doar să-l primească ca pe un dar din cer, ca fulger incendiar sau ca văpaie ţâşnită din soare, le-a apărut acelor oameni contemplativi arhaici ca un sacrilegiu, ca un rapt în paguba naturii divine". (GdT 9).

În această interpretare a mitului lui Prometeu, de altfel deloc nouă, dar iluminată de faptul de a fi pusă alături de aceea a lui Oedip, par să se facă simţite premisele concepţiei pe care Nietzsche matur o va avea despre tehnică şi despre ştiinţă, ca fiind cele ce fac lumea locuibilă[6], nu de temut, şi deci elimină nevoia metafizicii, a cunoaşterii principiilor prime. Există o legătură, deocamdată obscură, care totuşi se va vedea explicându-se prin întreaga operă a lui Nietzsche, între metafizică, lume apolinică, conflict, structură socială patriarhală pe de o parte, şi invers, libertate dionisiacă, mască, aparenţă discontinuă, depăşire a comandamentelor patriarhale ale societăţii, dizolvarea interesului metafizic pentru principiu, pe de alta. În timp ce mitul lui Oedip pune în lumină mai ales trecerea (sau întoarcerea) la lumea dionisiacă ca suprimare a ordinelor „naturale" ale familiei, pe care se fondează cele sociale şi conflictele referitoare la ele, mitul lui Prometeu accentuează o altă semnificaţie a eliberării dionisiacului, şi anume puterea sa de a supune până şi natura şi de a crea o lume în care paternitatea divină, violată prin furtul focului, să nu mai fie necesară, tocmai pentru că tehnica va fi făcut din ea o lume ce nu mai e ameninţătoare, iar omul nu va mai avea nevoie să caute siguranţa în protecţia zeilor.

Semnificaţia eliberatoare a tragediei şi a artei în genere, în această lumină, nu rezidă esenţialmente în a masca esenţa dionisiacă a lumii, cu ajutorul unei ficţiuni-travestiri care să ne

[6] Despre viziunea ştiinţei şi tehnicii la Nietzsche, la maturitate, vezi mai jos, cap. 5, din secţiunea III.

facă s-o uităm pentru un moment, şi care, glorificând în figurile zeilor olimpieni lumea existenţei cotidiene, să ne facă şi mai disponibili s-o acceptăm aşa cum e. Dacă această semnificaţie nu e absentă din scrierea despre tragedie, întregul filon preponderent al eliberării *dionisiacului* căruia i-am conturat aici elementele esenţiale, conferă acestei „estetici" nietzscheene un cu totul alt sens. Lucrul de care grecul fuge, devenind coreut şi Satir în cortegiul dionisiac, este lumea „realităţii" consolidate, a ierarhiilor şi a tabuurilor sociale şi familiale. Numai prin această operaţiune preliminară de reunificare cu esenţa dionisiacă a vieţii şi a naturii se pune în condiţia de a crea o lume de aparenţe care nu sunt pentru el travestiri sau ficţiuni mincinoase, ci îi sunt aderente prin cele o mie de feţe pe care le ia Dionysos însuşi mascându-se în diferiţi eroi tragici. Că arta este „fericita speranţă că domnia individuaţiunii poate fi sfărâmată, presentiment al unei recâştigate unităţi" (GdT 10), nu înseamnă aşadar că ea ne conduce „de aici dincolo", că ne reconduce în sens schopenhauerian din lumea fragmentată a fenomenelor la unitatea originară a lucrului în sine; ci că ne face să recuperăm, dincolo de anchilozarea aparenţei apolinice în travestire şi minciună, capacitatea dionisiacă de a produce continuu lumea aparenţei ca lume schimbătoare a vieţii. Ceea ce Nietzsche numeşte aici, în termeni încă schopenhauerieni, *unitatea* fiinţei primordiale, nu-i decât forţa care produce continuu masca, la fel ca Dionysos care moare şi reînvie, depăşind prin sine domnia individuaţiei şi recuperând-o, pentru a o pierde din nou; în tocmai ca pe o mască, aşadar.

A mai denumi toată această lume a aparenţei dionisiace o lume a măştii poate prezenta o anumită dificultate pentru faptul că, dacă masca nu e travestire – şi nu poate fi pentru că travestirea lasă intactă şi chiar exaltă, prin născocirea şi prin abilitatea de a simula şi de a disimula, individualitatea celui care o adoptă, şi împreună cu el toată lumea individuaţiei înlăuntrul căreia el voieşte ca travestirea să-i fie utilă – pare a nu mai lăsa

să subziste nici o diferenţă între a fi şi a apărea, reducându-se la o pură şi simplă identificare a fiinţei cu devenirea aparenţelor înşele. E o problemă care nu poate găsi soluţie în sfera scrierilor de tinereţe ale lui Nietzsche, unde se limitează la a se anunţa, făcând să apară contradicţiile pe care le-am relevat, şi din care se va dezvolta partea cea mai originală a gândirii sale. În *Naşterea tragediei*, prin conceptele de apolinic şi dionisiac, Nietzsche face desigur încercarea, confirmată şi în alte opere din aceeaşi perioadă, de a reconstitui istoria civilizaţiei ca istorie a sferei aparenţelor definite, deci şi a structurilor sociale, în lumina doctrinei schopenhaueriene a lumii ca divergenţă dintre fiinţă şi aparenţă, şi a patosului corespunzător, (cum ni s-a părut că-l putem defini) pentru unitatea lucrului în sine. În acest sens, la prima vedere, lumea aparenţelor pare a se putea unifica în întregime sub semnul efortului unei eliberări de dionisiac; aici se încadrează fie crearea zeilor olimpieni, fie inventarea ştiinţei ca sistem de ficţiuni utile pentru a domina natura, fie, de asemenea, travestirea prin care omul decadenţei încearcă să-şi ascundă propria slăbiciune, nesiguranţă, teamă. Dar, la o analiză mai atentă, lumea aparenţei nu pare în întregime raportabilă la durere şi la teamă ca trăsături fundamentale ale existenţei. Iar discuţia asupra genezei şi semnificaţiei tragediei ne arată că, de fapt, eliberarea înfăptuită de artă nu-i atât o eliberare de dionisiac, cât o eliberare a dionisiacului. În tragedie tocmai lumea aparenţelor definite este răsturnată şi adusă în criză la toate nivelurile, şi numai astfel omul, devenit Satir, cucereşte posibilitatea de a produce liber aparenţe necondiţionate de teamă şi neîndreptate către cucerirea siguranţei.

Aceste aparenţe mai pot fi numite tot măşti? Numindu-le astfel, potrivit ipotezei că conceptul de mască poate alcătui firul conducător pentru o reconstituire a întregului itinerar al gândirii lui Nietzsche, înţelegem înainte de toate să menţinem încărcătura polemică uşor de verificat în felul cum Nietzsche utilizează terminologia schopenhaueriană (lumea ca aparenţă,

iluzie, văl al Mayei etc.), încărcătură polemică ce se exercită – ca şi spiritul dionisiac al tragediei împotriva pretenţiei „lumii" de avea valoare de „realitate". De fapt, şi aici el trece de pe acum dincolo de Schopenhauer, problema pe care Nietzsche şi-o pune în *Naşterea tragediei*, ca şi în a doua *Inactuală*, nu e aceea de a ajunge, dincolo de aparenţă, la realitate; ci aceea de a o înlocui cu o aparenţă diferită pe cea în mijlocul căreia trăim, şi care se dă drept unica realitate adevărată. Astfel, în a doua *Inactuală*, depăşirea decadenţei civilizaţiei istorice ar trebui să se efectueze în virtutea unor „forţe eternizante", cum sunt arta şi religia, care nu sunt deloc mijloace de de-mascare a realităţii adevărate, ci sunt şi ele tot „măşti", iluzii şi ficţiuni. Alături de asta, apoi, stă faptul că şi în civilizaţia luată drept model, cea „clasică" (sau ceea ce Nietzsche îi substituie, cultura tragică), nu se supune decadenţei ca lume a adevărului, ci este, şi încă în mod eminent, lume a ficţiunii şi a măştii.

Toate acestea, chiar dacă ridică nişte dificultăţi, împiedică să se poată reduce simplu discursul lui Nietzsche la distincţia dintre o civilizaţie în care există doar liberă devenire, şi deci nu există ficţiune, şi o alta în care, din cauza lipsei de forţă creatoare, omul se travesteşte. Chiar şi prima civilizaţie e o creaţie de măşti, de iluzii şi ficţiuni. Ele sunt astfel, cu toate că se opun travestirii tocmai pentru că, spre deosebire de travestire, nu vor să fie confundate cu realitatea, ba chiar dezvăluie „realitatea" însăşi în calitatea ei de aparenţă, de mască ce nu vrea să fie văzută ca atare. E vorba de un joc ameţitor, în care totuşi un lucru e clar: reducerea întregii lumi a fenomenelor la scară, în măsura în care nu vrea să mai calce pur şi simplu pe urmele lui Schopenhauer (şi ale lui Kant, ale lui Platon), repropunând o noţiune de fiinţă ca unitate, trebuie să afirme paradoxal calitatea de mască a tuturor lucrurilor, chiar dacă refuză să le vadă ca pe nişte travestiri ale *unului*. Fapt e că pentru Nietzsche tocmai ideea de fiinţă ca unul, ca lucru în sine, adevăr, identitate, ţine în mod radical de una dintre configurările lumii măştii, şi anume de

epoca raţionalismului socratic şi a decadenţei. Iată de ce, chiar şi atunci când se recunoaşte, aşa cum va spune Nietzsche într-o pagină din *Amurgul idolilor,* că „lumea adevărată" a devenit poveste, drept care însăşi „lumea aparentă este eliminată (nu mai există aparenţă ca distincţie de adevăr), tematica iluziei şi a ficţiunii ca termeni ce înlocuiesc „adevărul" din tradiţia metafizică va rămâne vie la el tocmai în sensul polemic faţă de această tradiţie.

Chiar după ce s-a recunoscut deci că totul e mască, trebuie să ne ferim să abandonăm conceptul de mască pentru a nu risca să facem tocmai din mască acea esenţă unică a totului în căutarea căreia s-a aflat întotdeauna gândirea metafizică. Noţiunea de mască menţine vie în gândirea lui Nietzsche, cel puţin ca permanentă problemă, dacă nu altfel, moştenirea antihegeliană pe care el a primit-o de la Schopenhauer şi care-l va duce la rezultate cu totul radicale faţă de cele atinse de Schopenhauer însuşi.

3.
REDEFINIRE A DECADENŢEI. MOARTE A TRAGEDIEI ŞI TRIUMF AL LUI *RATIO*

Analiza celor două filoane care merg paralel în *Naşterea tragediei* – cel al eliberării de dionisiac şi cel al eliberării dionisiacului de constrângerile lumii limitei şi a rolurilor sociale – ne-a ajutat să vedem că decadenţa, din punctul lui Nietzsche de vedere, nu poate fi definită simplu în termeni de opoziţie între adevăr al lucrului în sine şi mascare. Masca nu caracterizează numai omul decadent, ci orice civilizaţie, inclusiv pe cea „tragică", ce capătă în gândirea lui Nietzsche acea funcţie de model, deja exercitată, în istoria culturii europene, de către „clasicitate". Cu o astfel de concepere a măştii, ce echivalează cu a ţine parte, contra platonismului schopenhauerian, lumii aparenţei, Nietzsche respinge, după cum bine se vede, şi un pesimism metafizic, care priveşte toată istoria, ca istorie a aparenţei, sub semnul decadenţei şi al desprinderii de unul primordial. Dar, ca urmare, se află în situaţia de a trebui să repună întrebarea despre cum anume, de fapt, s-a putut produce decadenţa, dat fiind că nu poate fi gândită simplu ca o necesară structură metafizică a oricărui fenomen istoric. În termenii scrierilor de tinereţe, şi mai ales ai scrierii despre tragedie, aceasta înseamnă să se întrebe cum anume plasticitatea liberă a măştii dionisiace, a forţei liber poetizante, a putut să se rigidizeze în opoziţia dintre adevăr şi

fals, în fixarea unor măşti cu o singură expresie, în minciună şi în travestire.

O problemă pe care Nietzsche, în aceste scrieri, nu şi-o pune încă explicit, dar care va constitui în schimb o temă dominantă a reflecţiei începute odată cu *Omenesc, prea-omenesc,* este aceea de a stabili dacă are sens, din punctul său de vedere, să pună o problemă a *originii* decadenţei. Noţiunea însăşi de decadenţă implică ipoteza subînţeleasă că există o condiţie „iniţială" nedecăzută; decădere e trecerea de la această condiţie iniţială la cea prezentă, caracterizată ca negativitate şi imperfecţie. A accepta această schemă, se înţelege, înseamnă a accepta o viziune asupra istoriei care, în ciuda tuturor transformărilor şi secularizărilor, încă mai reproduce în permanenţă modelul biblic al perfecţiunii originare, al căderii şi al mântuirii. Dar, mai ales, înseamnă a accepta că originea e în acelaşi timp perfecţiune şi fundament, după o schemă metafizică pe care Nietzsche o va critica şi o va respinge în numele gândirii genealogice. La o astfel de critică a metafizicii ca gândire a temeiului, a perfecţiunii originare şi, în definitiv, a puterii mai presus de toate a tatălui-stăpân, Nietzsche ajunge însă printr-un itinerar care începe şi se dezvoltă pe o lungă linie în interiorul structurilor gândirii metafizice înseşi. În cadrul gândirii lui de maturitate, va deveni imposibil de vorbit despre o condiţie iniţială nedecadentă, de tipul celei proprii grecilor epocii tragice; chiar şi dacă alternativa nu va fi negarea pesimistă, platonico-schopenhaueriană, a oricărui sens al istoriei. Deocamdată, în scrierile de tinereţe, problema decadenţei încă se mai pune ca problemă a modului în care s-a petrecut „trecerea" de la masca bună la masca rea, de la libertatea dionisiacă la fixarea normelor de adevărat şi fals şi la apariţia, drept urmare, a travestirii.

În studiul *Despre adevăr şi minciună în sens extramoral,* care urmează la câţiva ani după cel despre tragedie (1873), chestiunea fixării sociale a canoanelor de adevăr şi falsitate este deja relativ detaşată de chestiunea „trecerii", întrucât apariţia deosebirii

dintre adevăr şi fals apare contemporană instituirii societăţii. Se poate considera această scriere ca începutul unei evoluţii a concepţiei nietzscheene despre decadenţă, în direcţia doctrinelor sale mai de maturitate; dionisiacul, aici, nu mai apare ca o condiţie de libertate originară, ci ca o posibilitate „liber poetizantă" care vieţuieşte în interiorul lumii formelor definite şi tinde să treacă dincolo de limitele pe care aceasta le pune; cum s-a văzut, impulsul metaforizant care creează ficţiunile utile vieţii cere să se dezvolte dincolo de această utilitate, punând în pericol instituţiile cărora le-a dat naştere în numele propriei lui libertăţi creatoare. În această perspectivă, raportul dintre dionisiac şi apolinic nu-i cel dintre două momente istorice distincte; apolinicul e o configuraţie internă a dionisiacului însuşi, pe care dionisiacul o pune şi tinde să o depăşească. Masca rea se naşte „înlăuntrul" măştii bune, ca răspuns la unele cerinţe care, odată satisfăcute, îi iau orice „legitimitate" istorică; dar şi aceasta e o schemă la care Nietzsche va ajunge numai ceva mai târziu. Deocamdată, citirea studiului despre adevăr şi minciună împreună cu *Naşterea tragediei* serveşte esenţial la două chestiuni: scrierea din '73 descrie un soi de structură formală generală a decadenţei, în sensul că, în primul rând, o prezintă în aspectul ei esenţial de eveniment logico-lingvistic, iar în al doilea rând defineşte în general masca rea, fixarea apolinică a canoanelor de adevărat şi fals, ca o configuraţie internă, în principiu provizorie, a impulsului metaforizant dionisiac (al măştii bune); la rândul ei, *Naşterea tragediei,* prin analiza semnificaţiei lui Socrate în decăderea civilizaţiei tragice greceşti, umple cu conţinut această schemă formală şi în acest fel o caracterizează în mod esenţial. Istoria sfârşitului tragediei greceşti, pe care Nietzsche o reconstituie aşezând în centru figura lui Socrate, dă seamă de originea şi de semnificaţia faptului – fixare a canoanelor de distingere între adevărat şi fals – pe care studiul din '73 îl descrie doar în schema lui mai generală şi formală (naştere a limbajului şi a gramaticii).

În această schemă, omul trece de la o folosire a ficţiunii ce nu se deosebeşte de aceea pe care o efectuează animalele (ascunzându-se, disimulându-se etc.) la o utilizare socialmente canonizată a acesteia prin instituirea societăţii şi a regulilor logico-lingvistice. Constituirea societăţii

„poartă în ea ceva care are înfăţişarea primului pas către atingerea acelui tainic imbold către adevăr. Este adică fixat acel lucru care de acum înainte trebuie să fie 'adevărul', adică este găsită o desemnare a lucrurilor simetric valabilă şi obligatorie, iar legislaţia limbii pune şi primele legi ale adevărului: îşi face aici pentru prima oară apariţia opoziţia dintre adevăr şi minciună. Cel ce minte foloseşte desemnările valabile, cuvintele, pentru a face să apară ca real irealul... El abuzează de convenţiile stabile prin schimbări voite sau de-a dreptul prin răsturnări ale numelor" (UeWL 1).

Caracterul „social" al acestei iviri de adevăr şi minciună nu se reduce totuşi, nici măcar în cadrul descrierii formale pe care i-o dă studiul din '73, la o „pură" fixare de convenţii lingvistice ghidate doar de scopul de a asigura cooperarea în lupta împotriva pericolelor naturii sau a atacurilor altor grupuri umane. Limbajul nu e numai un sistem de reguli gramaticale, ci – aşa cum pare să se-ntâmple, evident, oriunde există o regulă – este şi o organizare ierarhică. Această reducere a limbii, în însăşi etimologia cuvintelor, la raporturi de dominare, Nietzsche o va efectua în operele maturităţii, şi în special în *Genealogia moralei;* dar încă din acest studiu de tinereţe îi sunt puse cel puţin premisele în mod clar. Mai întâi de toate, apariţia limbii ca sistem de cuvinte dotate cu o semnificaţie convenţional recunoscută şi stabilă, şi de reguli pentru legăturile dintre ele, implică opunerea acestui sistem, clar şi ordonat, faţă de lumea mai haotică a primelor impresii; iar această opunere este, încă de pe acum, şi un act de dominare.

„În cadrul acelor scheme [conceptele generale] e cu putinţă ceva la care nu s-ar putea ajunge niciodată sub primele impresii ale intuiţiei:

construirea unei ordini piramidale de caste şi de grade, crearea unei noi lumi de legi, de privilegii, de subordonări şi de limitări, ce se aşează în faţa celeilalte lumi clare a primelor impresii, ca una care e cea mai fixă, cea mai generală, cea mai cunoscută, cea mai omenească, şi prin aceasta, ca una care trebuie să reglementeze şi să guverneze... În acest joc de zaruri adevăr se cheamă să foloseşti fiece zar aşa cum este el marcat, să-i numeri cu exactitate punctele, să formezi rubrici exacte şi să nu te pui niciodată împotriva ordinii castelor şi împotriva ordinii rangurilor..." (UeWL 1).

Ierarhia nu se stabileşte după cum se vede, numai între lumea ordonată a conceptelor-cuvinte şi lumea impresiilor; însăşi lumea conceptelor-cuvinte e o lume de supremaţii şi de supuneri şi tinde să se impună ca mai bună şi „mai umană" decât cealaltă, tocmai pentru că e ierarhizată. Supremaţia lumii ierarhizate a conceptelor asupra lumii primelor impresii se manifestă, mai apoi, ca impunere pentru individ a regulilor logico-gramaticale. Cine refuză să utilizeze limba după regulile stabilite se situează „contra ordinii castelor şi a rangurilor"; şi nu numai contra ordinii ierarhice interne a limbii, se pare că putem spune, dar şi contra ordinii sociale ce se exprimă şi se recunoaşte în ea.

Această conexiune dintre sistem logico-gramatical al limbii şi sistem al rolurilor sociale, pe care studiul din '73 o sugerează atât prin teza generală a originii sociale a canoanelor de adevăr şi fals, cât şi prin insistenţa explicită pe nişte metafore extrase din raporturile de dominare, se dovedeşte evidentă nu numai – cum s-a arătat – în lumina operelor de maturitate ale lui Nietzsche, ci chiar şi în zona operelor de tinereţe, din confruntarea cu *Naşterea tragediei*. Apariţia adevărului şi a minciunii ca instituire de reguli sociale, în acelaşi timp lingvistice şi ierarhice, este chiar opusul acelei „fluidificări" a aparenţelor şi a deosebirilor sociale care se petrecea, în scrierea despre tragedie, în virtutea experienţei dionisiace: acolo, ceea ce eliberează omul devenit Satir şi coreut al lui Dionysos prin producerea unei noi lumi de aparenţe, şi prin asumarea unei mulţimi de măşti, e

tocmai abandonarea şi chiar (în cazul lui Oedip şi al lui Prometeu) violarea extremă a normelor stabilite ale vieţii sociale. Ne putem evident întreba dacă această fluidizare, petrecându-se numai în tragedie, sau oricum, în general, numai în momentul special al experienţei estetice, este capabilă să garanteze cu adevărat caracterul „tragic" al unei culturi şi al unei civilizaţii. E o problemă ce nu se poate să nu se pună atunci când se compară scrierea despre adevăr şi minciună cu opera despre tragedie. În prima, apariţia măştii rele ca sistem de canoane logico-lingvistice fixate şi de roluri sociale stabilite pare legată de orice formă de societate; în *Naşterea tragediei*, eliberarea dionisiacă e suspendarea provizorie (bucuria sclavului în Saturnalii, despre care vorbeşte studiul din '73: UeWL 2 cit.), chiar a acestui sistem de roluri şi de convenţii, pe care totuşi îl presupune şi, în definitiv, ajută la consolidarea lui. Pare aşadar că Nietzsche numeşte „tragică" nu o cultură în care masca rea a convenţiilor lingvistice şi a rolurilor sociale nu subzistă deloc, ci pe aceea în care, pur şi simplu, acest sistem lasă încă deschisă ferestruica alternativă a „Saturnaliilor", înţelese ca un moment „altul", şi nu încă, în principal, ca apologie şi repetare explicită a sistemului rangurilor şi castelor, în toate sensurile, logico-lingvistic şi social. Această concepţie a unei civilizaţii tragice e nesatisfăcătoare pentru Nietzsche însuşi. Soluţia „estetică" a problemei decadenţei – la care Nietzsche se gândeşte în scrierile de tinereţe – va intra repede în criză, şi va fi abandonată împreună cu fantasma lui Schopenhauer şi a lui Wagner. Multele ambiguităţi din scrierea despre tragedie, şi din alte scrieri minore despre diferite aspecte şi momente ale grecităţii, care datează din aceiaşi ani, sunt reductibile la instabilitatea şi la caracterul provizoriu pe care-l are, pentru acelaşi Nietzsche din operele de tinereţe, soluţia estetică a problemei decadenţei. Vârsta tragică pare să fie un moment de trecere, dificil de izolat, care nu poate să nu dea naştere formării unei culturi netragice. Aceasta nu se poate explica decât pe baza faptului că, concepută în limite pur „estetice"

– ca eliberare provizorie, care se petrece în Saturnalii şi atât – experienţa dionisiacă se dă numai în cadrul societăţii convenţiilor şi a rolurilor, nu reuşeşte singură să constituie principiul unei adevărate lumi alternative.

Esenţialul, pentru a lămuri noţiunea de decadenţă aşa cum este ea elaborată în scrierile de tinereţe, este de a vedea în ce sens istoria morţii tragediei, prin opera lui Euripide şi a inspiratorului ei ideal, Socrate, se poate lega de schema fixării canoanelor sociale de adevărat şi fals care e descrisă în opera despre adevăr şi minciună. Nietzsche va fi obligat şi de explicarea progresivă a acestei legături să pună în discuţie şi să refuze modelul unei soluţii pur estetice a problemei decadenţei.

Tragedia greacă moare „sinucisă" în opera lui Euripide; dar spectatorul şi inspiratorul ideal al lui Euripide e Socrate. Însă Socrate e tocmai acela care, în istoria gândirii greceşti, revendică primul în mod definitiv posibilitatea de a distinge adevărul de eroare. În Socrate se încarnează şi se rezumă într-un fel procesul fixării de adevăr şi fals descrise de studiul din 1873. Trăsăturile mai de relief ale tragediei euripidiene, comparate cu cele ale tragediei lui Eschil şi Sofocle, arată în ce sens anume, fixării canoanelor sociale ale adevărului şi a falsului, îi corespunde rigidizarea măştii rele în travestire şi în minciună.

În acest fel, a spune că tragedia moare cu Euripide înseamnă a dezminţi în modul cel mai explicit faptul că marea tragedie dionisiacă, şi în general arta nedecadentă, îşi propun să glorifice lumea aparenţelor[1]; ceea ce tragedia dionisiacă face e, dimpo-

[1] Cum ar putea părea: cf. de ex. GdT, 3; zeii Olimpului reproduc trăsăturile existenţei omeneşti într-o lumină glorioasă şi nemuritoare: „Altfel, acel popor care avea o sensibilitate atât de aţâţată, (...) cum ar fi putut suporta existenţa, dacă aceasta nu i-ar fi fost înconjurată, prin zeii săi, de o glorie superioară? Acelaşi impuls care stârneşte arta, ca o completare şi perfecţionare a existenţei ce te face să continui să trăieşti, a făcut să se nască şi lumea olimpiană, în care 'voinţa' elenică s-a aşezat în faţa unei oglinzi transfiguratoare. Astfel zeii justifică viaţa omenească trăind-o ei înşişi – singura teodicee satisfăcătoare!".

trivă, tocmai să răstoarne această lume şi toate delimitările, ierarhiile, prescripţiile pe care se sprijină. Aşa încât e adevărat că atunci când tragedia devine realistă, adică la Euripide, decade şi moare. Euripide aduce pe scenă

„masca fidelă a realităţii... Prin contribuţia lui, omul vieţii cotidiene a fost împins, din partea rezervată spectatorilor, pe scenă; oglinda, în care înainte erau reflectate numai trăsăturile mari şi cutezătoare, a arătat acum acea meticuloasă fidelitate ce reproduce conştiincios chiar şi liniile nereuşite ale naturii... În substanţă, spectatorul îşi vedea şi-şi auzea acum pe scena euripideană sosia lui, şi se bucura că ea ştia să vorbească atât de bine." (GdT 11).

Acestui realism de fond îi corespunde la Euripide alăturarea – conform unei structuri ce nu se poate raporta decât la travestire – a unei riguroase raţionalităţi a acţiunii şi a unui patetism şi căutare de efecte ale reprezentării: prologul euripidean, de exemplu, prin clara reprezentare a faptelor anterioare, şi adesea chiar prin anunţarea a ceea ce urmează să se întâmple, şterge orice tensiune din sufletul spectatorului, cel puţin în ce priveşte continuarea acţiunii; pe când efectul emoţional este lăsat în seama muzicii, a limbajului, a decupării scenelor, a acelor „mari scene retorico-lirice în care pasiunea şi dialectica protagonistului se amplifică într-un fluviu larg şi puternic" (GdT 12). Arta capătă o semnificaţie de împodobire, care emfatizează şi glorifică o realitate considerată raţională în esenţa ei. Nu întâmplător lui Socrate, spectatorul ideal pentru care Euripide îşi scria tragediile, îi plăcea mai ales fabula esopică (GdT 14), adică acea artă poetică ce se mulţumeşte să îmbrace în imagini adevăruri şi precepte morale.

Baza realismului şi a patetismului euripidean e intelectualismul optimist al lui Socrate. Minuţioasa reproducere a realităţii pe scenă are ca prepus ideea că ea este un tot ordonat raţional, care nu are nevoie, prin urmare, să fie transgresat şi răsturnat de forţa dionisiacă. Întemeietorul acestei viziuni raţionaliste şi optimiste

a lumii este Socrate. Filosofia lui este exact opusul spiritului dionisiac; în ea lumea apolinică a formei definite se închide în ea însăşi, refuzând orice raport cu ceea ce e diferit, cu fondul obscur din care vine şi care o repune continuu în discuţie[2]. De aici neîncrederea lui Socrate în pasiuni, în instinct, în tot ceea ce nu se raportează la luciditatea clară a conştiinţei faţă de ea însăşi.

---

[2] Chiar dacă-i greu de evidenţiat o corespondenţă punctuală, nu se poate să nu ne gândim, în această privinţă, la noţiunea heideggeriană de *aletheia* (textele heideggeriene despre ea sunt foarte numeroase, începând cu paragraful 44 din *Sein und Zeit* şi până la ultimul studiu din Vorträge und *Aufsätze,* Pfullingen, Neske, 1954) şi la importanţa pe care o are ea în faptul că adevărul e iluminare care presupune o obscuritate, dezvăluire care porneşte de la o condiţie mai originară, de ascundere. Închiderea lumii apolinice în cercul ei însăşi, care după Nietzsche se verifică definitiv prin Socrate, are în mod fundamental acelaşi sens pe care-l are, pentru Heidegger, pierderea sensului „eventual" al adevărului şi a valorii privative a lui *a* din *aletheia*. Ceea ce la Heidegger este impunerea şi dezvoltarea metafizicii ca „uitare a fiinţei" în favoarea fiinţării, este la Nietzsche, desfăşurarea acelei *ratio* socratice ca o canonizare a adevărului-existent şi afirmarea organizării totale. Se poate spune chiar că Nietzsche, atât prin elaborarea conceptului de decadenţă din operele de tinereţe, cât şi prin dezvoltările pe care aceste premise le vor avea în scrierile de maturitate, dă o formulare exemplară tematicii „depăşirii metafizicii", mai lineară şi mai concluzivă decât aceea a lui Heidegger însuşi. Interpretarea heideggeriană a lui Nietzsche, evident, constituie unul dintre punctele de referinţă fundamentale şi pentru lectura pe care o propunem aici (a se vedea, în special, din Heidegger, *Nietzsche,* 2 vol., Pfullingen, Neske, 1961). E vorba totuşi de o referire polemică prin multe aspecte; ea utilizează multe elemente din terminologia heideggeriană, mai întâi de toate noţiunile de metafizică, istorie a metafizicii etc. (asupra cărora, pentru o ilustrare sintetică, a se vedea volumul meu *Introduzione a Heidegger*, Bari, Laterza, 1971) umplându-le cu semnificaţii care, deşi după părerea noastră există implicit în premisele lui Heidegger însuşi, funcţionează în definitiv împotriva unora dintre concluziile explicite ale operei lui. Aceasta se va putea vedea în esenţă în secţiunea a III-a din studiul nostru, unde va intra în discuţie problematica ontologiei hermeneutice de astăzi, de derivaţie heideggeriană, în raport cu ideea nietscheeană a eliberării simbolicului. Pentru lectura lui Heidegger într-un sens care pune în discuţie rezultatele explicite ale lui Heidegger însuşi, a se vedea şi studiul meu „Declin du sujet et probleme du témoignage", în *Archivio di filosofia*, 1972, fasc. 1.

Chiar divinul, în lumea lui Socrate, e pură şi simplă confirmare şi garantare a ordinii stabilite: nu mai este, ca în tragedia dionisiacă, „dulce speranţă" a unei alte lumi în care legea individuaţiei e suspendată, în care încetează conflictele şi totul e liberă creaţie. În tragedia euripideană divinul este acel *deus ex machina*, un fel de zeu cartezian care garantează publicului veridicitatea mitului şi raţionalitatea şi justeţea rezolvării lui (GdT 12). Acest zeu e, în sensul cel mai literal al termenului, zeul maşinăriilor. Caracteristică tragediei euripideene, într-adevăr este

„punerea în locul unei consolări metafizice a unei consonanţe pământeşti, ba chiar a unui *deus ex machina* propriu-zis, sau a unui *zeu al maşinilor şi al creuzetelor* (cursivele ne aparţin), cu alte cuvinte a forţelor spiritelor naturii recunoscute şi puse în slujba egoismului superior; a crede într-o corectare a lumii prin mijlocirea ştiinţei, într-o viaţă ghidată de ştiinţă..." (GdT 17).

Egoismul superior ce dirijează, ca principiu suprem, lumea realismului euripidean, este acea *ratio* ştiinţifico-tehnică ce a ştiut să aservească forţele naturii. Dar această victorie asupra naturii cere, în mod necesar, şi supunerea imboldurilor şi a intereselor individuale imediate, în aşa fel încât maşina devine întreaga societate ca sistem de sarcini şi de roluri definite: numai din această cauză, Nietzsche poate să spună că Socrate e punctul hotărâtor şi vârful istoriei universale; însuşi conceptul de istorie universală devine posibil numai în perspectiva sa sistematică.

„Odată ce cineva a intuit că după Socrate, mistagogul ştiinţei, şcolile filosofice se desprind una după alta ca valul după val; şi că o neprevăzută universalitate a setei de a şti a condus ştiinţa, în cele mai îndepărtate domenii ale lumii culturii, şi ca menire adevărată a fiecărui om cu capacităţi superioare, pe acea mare deschisă de pe care de atunci ea n-a mai putut fi niciodată complet alungată, şi că datorită acestei universalităţi a fost pentru prima oară întinsă o reţea de gândire comună pe întreg globul pământesc, cu perspective până şi de a supune sub legile ei un întreg sistem solar: cel care-şi reprezintă toate acestea, dimpreună

cu piramida surprinzător de înaltă a ceea ce se cunoaşte în prezent, nu se poate abţine să nu vadă în Socrate punctul hotărâtor şi vârful aşa-zisei istorii universale. Dacă şi-ar închipui într-adevăr ce cantitate uriaşă de forţe a fost consumată pentru acea tendinţă universală, folosită nu în slujba cunoaşterii, ci pentru finalităţile practice, adică egoiste, ale indivizilor şi ale popoarelor, instinctiva plăcere a vieţii ar fi slăbit atât de mult probabil în luptele generale de exterminare şi în migraţiile perpetue ale popoarelor încât, în obişnuinţa de a se sinucide, individul ar simţi poate ultimul rest de simţ al datoriei atunci când, asemenea locuitorului insulelor Figi, şi-ar sugruma ca fiu părinţii şi ca prieten prietenul..." (GdT 15).

Acea *ratio* socratică, ca încredere că totul poate fi pătruns de către raţiune şi ca organizare ştiinţifico-tehnică a lumii, supune instinctele vitale imediate cerinţelor universale ale ştiinţei; în felul acesta ea le fixează indivizilor o anumită poziţie în cursul istoriei universale, care pentru prima oară, punând bazele a ceea ce se va numi progresul, este gândită în mod unitar. În cadrul întemeiat şi guvernat de acest egoism superior, fiecare îşi vede atribuit un rol. Chiar în acelaşi capitol în care vorbeşte despre zeul mecanismelor şi al creuzetelor, Nietzsche relevă şi faptul că în tragedia euripideano-socratică se manifestă o trăsătură care va fi apoi dezvoltată în mod caracteristic în comedia atică nouă, şi anume reducerea personajelor la măşti cu o singură expresie. Această transformare depinde de fidelitatea artistului faţă de realitatea înţeleasă ca sistem de roluri definite, un fenomen amplu în cu totul alt chip decât evoluţia tragediei, şi care e determinat de triumful socraticei *ratio* ca sistem de fixare şi coordonare a rolurilor sociale. În acest sistem, spiritul dionisiac al tragediei se pierde, şi se insinuează un nou raport al omului cu masca, cel pe care l-am indicat prin termenul de travestire şi care caracterizează lumea decadenţei.

De altfel, în raţionalismul socratic există şi un alt element, hotărâtor, pentru trecerea de la masca bună la travestire, şi anume venirea în prim plan a conştiinţei ca supremă instanţă

hegemonă a personalităţii. Conştiinţa, înţeleasă ca organul cunoaşterii întemeiate, în opoziţie cu instinctul şi cu orice acţiune instinctivă care nu se lasă explicată în concepte universal comunicabile, este locul prezenţei, în individ, al acelei *ratio* organizatoare şi unificatoare faţă de lume. Socrate îl preferă pe a şti că nu ştii oricărei forme de cunoaştere, fie ea chiar utilă şi eficace, care ar fi doar instinctivă, şi nu întemeiată în mod demonstrativ: iată de ce e scandalizat de prezumţia de a şti pe care o întâlneşte la meşteşugari, oameni politici, oratori, care sigur că operează în mod eficace, dar fără să aibă şi o clară şi explicită conştiinţă a tehnicilor lor (GdT 13). Preferarea conştiinţei în structura ei formală (a şti că nu ştii) e corespunzătoare viziunii despre lume ca sistem raţional, care, chiar şi când nu este actualmente cu totul cunoscută, poartă totuşi deja în sine, în principiile care o conduc, posibilitatea unei penetrabilităţi universale şi a unei organizări totale. Însă, ceea ce deosebeşte travestirea de masca dionisiacă bună este şi faptul că în travestire subiectul nu „se pierde" deloc în mască, ci o utilizează pentru nişte scopuri foarte precise. *Ratio* ca sistem obiectiv al rolurilor şi al scopurilor defineşte cadrul în care travestirea şi ficţiunea devin posibile şi utile; în timp ce corelativul său interior, conştiinţa ca prezenţă a lui *ratio* în individ, oferă condiţiile subiective ale acestui raport nedionisiac cu măştile, adică cu lumea simbolurilor şi a producţiilor spirituale.

Sensul decadenţei pare că trebuie definit, nu în termeni de mascare, ci ca rigidizare a măştii în rolurile unei societăţi în care triumfă o diviziune raţională a muncii. Societatea decadenţei, în felul acesta, apare ca acea societate în care integrarea individului în întregul social, departe de a se destrăma şi a dispărea, creşte în direcţia unei organizări totale. Nietzsche vede acest fenomen nu determinat, ci exemplificat şi simbolizat, de către figura şi de opera lui Socrate. Acesta este desigur unul dintre elementele cele mai caracteristice ale viziunii „revoluţionare" pe care Nietzsche,

retrăindu-şi experienţa sa de filolog în lumina filosofiei lui Schopenhauer, o construieşte despre clasicitate. Nu numai că lumea clasică a secolului al V-lea îi apare sub semnul decăderii spiritului tragic; dar ajunge să fie răsturnat raportul pe care clasicismul secolelor al XVIII-lea-XIX-lea, ce a culminat cu Hegel, îl văzuse între ceea ce la Hegel se numea „eticitatea frumoasă" şi destrămarea ulterioară a *polis*-ului. Dacă continuăm să gândim grecitatea originară – fie frumoasa eticitate hegeliană sau cultura tragică a lui Nietzsche – în termeni de perfectă integrare a individului în comunitate, devine dificil de văzut cum anume Socrate ar reprezenta în acelaşi timp decăderea frumoasei eticităţi şi afirmarea integrării sociale. Într-o perspectivă hegeliană, care concepe grecitatea originară ca totalitate integrată, ca eticitate frumoasă, Socrate reprezintă momentul critic, în care are loc decadenţa, desigur, dar în forma unei destrămări a totalităţii şi a afirmării individului. La Nietzsche, unele elemente ale acestei poziţii hegeliene se menţin; nu numai vederea lui Socrate ca un moment de criză şi de decadenţă[3], ci şi, într-o anume măsură, ideea că raţionalismul socratic ar însemna o ajungere în prim plan a individului. Dar perspectiva de ansamblu se schimbă. O sinteză a ei se poate găsi cu folos într-o inedită scrisă cu câţiva ani după *Naşterea tragediei*, intitulată *Wissenchaft und Weisheit im Kampfe*, probabil din 1875, care adună însemnări despre filosofii preplatonici, şi ţine de acelaşi ciclu de studii din care provine şi *Filosofia în epoca tragică a grecilor*. Numeroase elemente din

[3] Şi pentru Hegel Socrate reprezintă o criză a spiritului grec, dar cu o semnificaţie pozitivă până la urmă în cadrul dezvoltării dialectice a conştiinţei-de-sine. Aceasta clarifică ulterior temeiurile ultime ale aprecierii diferite a lui Socrate de către Nietzsche; e vorba tot de faptul că, pentru Nietzsche, istoria nu îşi are *télos*-ul ei în realizarea totală a autoconştiinţei, a spiritului în forma subiectivităţii absolute. Pentru viziunea hegeliană asupra lui Socrate a se vedea *Lecţii despre filosofia istoriei [Lezioni sulla filosofia della storia]*, trad. de E. Codignola şi G. Sanna, Florenţa, La Nuova Italia, 1967, vol. II, pp. 40-109.

această inedită, în ce priveşte figura şi semnificaţia lui Socrate, se găsesc şi în secţiunea dedicată „problemei Socrate" din *Götzen-Dämmerung;* aceasta, între altele, poate servi la a vedea cum atitudinea lui Nietzsche în privinţa lui Socrate nu se schimbă, substanţial, de-a lungul întregii sale vieţi, chiar dacă, în scrierile din perioada dintre *Omenesc, prea-omenesc* şi *Ştiinţa voioasă*, el tinde să lase pe al doilea plan aspectele negative ale doctrinei socratice, ca să se concentreze asupra personalităţii lui Socrate ca exemplu de viaţă filosofică[4].

Atât în inedita din 1875, cât şi în *Götzen-Dämmerung*, atitudinea „critică" faţă de raţionalismul socratic nu e ruptura de vreo precedentă şi insuficient gândită integrare a individului în întregul organic al societăţii „etice", ci se prezintă chiar ca o armă împotriva unei crize de dezintegrare şi în favoarea unei integrări mai ample şi mai complete. Cultura tragico-mitică e caracterizată de o fluiditate şi nesiguranţă generală, care îşi are corespondentul ei politic în mulţimea oraşelor-state şi în echilibrul lor substanţial. În această lume, libertatea individului e aproape nemărginită (Mu VI, 105), iar morala e mult mai francă şi mai fluidă (*unbefangen*: 108) decât în sistemele etice ulterioare, ale lui Platon, Aristotel, şi apoi ale epicureicilor şi stoicilor. Cu toate că această situaţie apare, încă o dată, analoagă

[4] E o observaţie a lui W. Nestle, „F. Nietzsche und die griechische Philologie", în *Neue Jahrbucher f. das klass. Altertum, Geschichte und deutsche Literatur,* 1912 (vol. XV), p. 565. Andler, în schimb, în *op. cit.*, vol. III, pp. 212 şi urm., 385 şi urm., vede modificări profunde în viziunea nietzscheeană asupra lui Socrate, paralele cu cotiturile ce se produc între diferitele perioade ale gândirii lui. Însă, de exemplu, în ceea ce priveşte viziunea asupra lui Socrate în *Omenesc, prea-omenesc,* Andler e silit să pună în al doilea plan texte ca aforismul 261, considerându-le doar nişte „rămăşiţe" ale perioadei precedente, în timp ce ele indică o constanţă de atitudine ce ni se pare mai bine explicată de ipoteza lui Nestle. Şi Andler, de altfel, admite că e constant la Nietzsche refuzul intelectualismului moral şi al conştienţialismului socratic: acest lucru e esenţial.

cu aceea a eticităţii frumoase hegeliene, Nietsche nu o gândeşte în termeni de unitate, ca „teză" a unei evoluţii dialectice, şi ar fi o eroare să fie interpretată astfel. Funcţia filosofiei presocratice, pe care Nietsche o descrie în *Filosofia în epoca tragică,* se caracterizează în această perspectivă ca un efort de „reformă" (Mu VI, 106); care nu tulbură substanţial această fluiditate, ci numai o ordonează într-un soi de echilibru; importanţa arhetipală pe care Nietzsche o atribuie întrecerii în mentalitatea culturii tragice şi în filosofia presocratică[5] e în întregime legată de noţiunea sa, de altfel nici ea mai bine precizată, despre o „reformă" filosofică a vieţii greceşti care nu ar însemna, cum însemnase raţionalismul socratic, sfârşitul tragediei. Dificultatea scrierii despre *Filosofia în epoca tragică* depinde toată de acest lucru; marii filosofi presocratici, mai ales Heraclit, Parmenide, Empedocle, Anaxagora, au ştiut, după Nietzsche, să exercite reflecţia în aşa fel încât să menţină deschisă calea către ceea ce se poate numi ne-unitatea fiinţei[6].

Efortul lor de integrare nu avea niciodată trăsăturile sistematice şi acel *hybris* monist al raţionalismului socratic.

[5] Conceptul de întrecere îşi are cea mai bună exprimare filosofică a sa la Heraclit: a se vedea *Filosofia în epoca tragică a grecilor* (1872-1873), în excelenta traducere a lui F. Masini, Padova, Liviana, 1970, pp. 91-92. Pentru semnificaţia acestei scrieri e de văzut substanţialul studiu pe care Masini îl aşează în introducerea ediţiei citate.

[6] La Heraclit, aşa cum s-a spus, acest lucru e atestat de rolul central al întrecerii; la Anaximandru, de ideea unui caracter contradictoriu al devenirii care se consumă şi se neagă pe ea însăşi, şi care-şi are rădăcina în eterna nedreptate prin care orice existent individual îşi răscumpără propria naştere prin moarte (PTZ 4). Şi Parmenide are o concepţie tragică despre fiinţă, exprimată prin opoziţia ireductibilă între fiinţă şi devenire, care ne face să ne gândim deja la „tragicitatea" lui Kant (PTZ 9 şi 10: GdT 18). Despre toate acestea vezi tot introducerea cit. a lui Masini la *Filosofia dell'età tragica*, şi Ch. Andler, *Nietzsche* cit., vol. II, p. 80 şi urm. O sugestivă reluare a studiilor presocratice ale lui Nietzsche avem în frumoasele eseuri ale lui Clémence Ramnoux, *Etudes présocratiques*, Paris, Klincksieck, 1970.

Acest *hybris* raţionalist nu se naşte la întâmplare, nu e o invenţie a lui Socrate, nici a lui Euripide. Inedita *Wissenchaft und Weisheit im Kampfe* este asupra acestei chestiuni mai explicită decât *Naşterea tragediei:* faptul declanşator care stă la baza fenomenului Socrate este destrămarea sistemului echilibrului şi al întrecerii determinată de victoria în războaiele persane: „istoria greacă îşi are în războaiele persane al său *daemon ex machina*" (Mu VI, 114). Socrate e strâns legat de dezvoltarea supremaţiei ateniene; fără de ea, ar fi rămas un sofist[7]. Tocmai aici, în paginile acestea, de altfel, Nietzsche recunoaşte că „producerea geniului depinde de destinul popoarelor" (Mu VI, 112).

Chiar în concxiunile sale cu noul climat politic, socratismul se prezintă ca un efort de integrare, ca o voinţă de dominare care unifică realul în sistem. Această voinţă se naşte totuşi şi ca reacţie la ruptura de echilibru pe care noua situaţie politică o provocase în indivizi. Situaţia de echilibru şi de liberă întrecere care exista înainte de războaiele persane era mai favorabilă apariţiei de tipuri umane superioare, care să exprime în individualităţile lor înseşi trăsăturile de armonie creatoare şi agonistică a instinctelor şi a facultăţilor. Nobilii atenieni cărora le vorbeşte Socrate şi care îi primesc învăţătura, în schimb, sunt deja atinşi de dezechilibrul adus de *hybrisul* dominaţiei. *Amurgul idolilor*, în această privinţă, nu face decât să dezvolte şi să clarifice premisele scrierilor de tinereţe.

„Vechea Atenă se apropia de sfârşit... Peste tot exista anarhia instinctelor... S-a ghicit în raţionalitate *salvatoarea*... Fanatismul cu care întreaga gândire greacă se aruncă spre raţionalitate trădează o condiţie grea; erau în pericol, nu exista altă alegere; sau să se ruineze sau... să fie *absurd de raţionali.*" (GD, „Problema Socrate", 9 şi 10).

[7] Cf. Ch. Andler, *Nietzsche*, cit., vol. II, p. 91.

Acest caracter terapeutic al raţionalităţii socratice explică şi atenţia sa faţă de individ, drept care poate apărea ca o revendicare a intelectului critic individual împotriva pretenţiilor integratoare ale *polis*-ului. În realitate, individul, răvăşit de teama acelui *monstrum* pe care îl presimte în sine (GD, „Problema Socrate", 9), caută demonstrarea raţională ca pe o ultimă posibilă siguranţă: frumoasa fluiditate a lumii mitice e pierdută. „Se râvneşte siguranţa... Individul, care vrea să subziste prin sine însuşi, are nevoie de *cunoştinţe ultime*, de filosofie". (Mu VI, 102).

Istoriceşte, socratismul îi apare lui Nietzsche, în termeni expliciţi, legat de construirea unui sistem politic integrat în care raţionalitatea e în acelaşi timp exorcizare a *hybris*-ului dominării şi manifestarea lui deplină. Din acest punct de vedere, nu se poate spune că istoria socratismului ca istorie a raţiunii critice care sfârşeşte prin a deveni mijloc al unei mai depline integrări a individului într-o „raţionalitate superioară", şi deci sustrasă înţelegerii sale, ar fi o „dialectică a iluminismului"[8]. Nu există o

[8] „Dialectica iluminismului" a lui Horkheimer şi Adorno se revendică explicit de la Nietzsche: „Nietzsche a înţeles, cum puţini au făcut-o după Hegel, dialectica iluminismului; şi a enunţat raportul contradictoriu care îl leagă de dominare". (M. Horkheimer şi Th. W. Adorno, *Dialectica iluminismului*, 1947, trad. it. de L. Vinci, Torino, Einaudi, 1966, p. 53). De fapt, foarte multe elemente ale discursului dezvoltat de Horkheimer şi Adorno sunt raportabile la Nietzsche: ar fi de ajuns să amintim, în primul studiu din *op. cit.*, despre „Conceptul de iluminism", teza că „însăşi forma deductivă a ştiinţei reflectă coacţiunea şi ierarhia. Cum primele categorii reprezentau indirect tribul organizat şi puterea lui asupra individului, la fel întreaga ordine logică – dependenţă, conexiune, extensiune şi combinare a conceptelor – e fondată pe raporturile corespunzătoare ale realităţii sociale, pe diviziunea muncii" (p. 30), drept care autorii trimit la un studiu al lui Durkheim, dar care îşi are o paralelă sigură în paginile studiului *Despre adevăr şi minciună în sens extramoral* pe care le-am citat; ideea caracterului neapărat „totalitar" al iluminismului (*op. cit.*, p. 33: „Când, prin operaţia matematică, necunoscutul devine necunoscuta unei ecuaţii, e deja marcat ca arhicunoscut chiar înainte de a-i fi determinată

adevărată dialectică, în acest sens, deoarece, încă de la origine socratismul se naşte ca instrument de integrare şi de dominare. Afară doar dacă, în coerenţă cu răsturnarea perspectivei clasiciste şi hegeliene, Nietzsche nu se gândeşte cumva la o „dialectică" ce are o direcţie exact inversă: în socratism, născut ca manifestare a unui *hybris* de dominare şi de integrare socială, se şterg elementele contradictorii, care-l vor determina să acţioneze, cu scadenţă lungă, ca forţă de disoluţie şi să pregătească renaşterea unei culturi tragice. Istoria acestui proces, care numai într-un anumit sens se poate numi dialectic, constituie obiectul reflecţiei lui Nietzsche începând cu *Omenesc prea-omenesc*. În această măsură, Socrate rămâne o figură şi o problemă centrală în toată opera lui Nietzsche; este cel care-i atât

valoarea"). Iar un ecou sigur nietzscheean se poate vedea în teza că „în dominare momentul raţionalităţii se afirmă ca fiind totodată diferit de ea" etc. (*op. cit.*, p. 46). Referirea la Hegel, însă, conţinută în primul dintre pasajele citate, marchează şi limitele analogiei dintre aceste concepte ale teoriei critice frankfurteze şi poziţiile lui Nietzsche, limite la care se pot raporta alte aspecte ale interpretării pe care Adorno, aici şi în alte opere (a se vedea de exemplu numeroasele pasaje din *Minima moralia*, trad. it. de R. Solmi, Torino, Einaudi, 1954), le dă lui Nietzsche: Nietzsche nu numai că e citit într-o perspectivă care, chiar şi cu substanţiale deosebiri faţă de Hegel, rămâne dialectică; dar, mai presus de toate, permanentul hegelianism al lui Adorno face ca şi pentru el să fie decisivă întoarcerea la sine a unui subiect care, din punctul de vedere al lui Nietzsche, aparţine încă tradiţiei conştienţialiste, sau subiectiviste, a metafizicii. Această permanentă teză subiectivistă, sau mai în general, „umanistă", este şi cea care-i barează lui Adorno înţelegerea „cotiturii" din gândirea heideggeriană (a se vedea cap. I din *Dialectica negativă*, 1966, trad. it. de C. A. Donolo, Torino, Einaudi, 1970); şi ceea ce îl împiedică să vadă anumite trăsături posibile eliberatoare ale modernei „culturi de masă", condamnată în bloc nu atât în numele unei posibile societăţi revoluţionate, cât în numele raţiunilor subiectului burghez-creştin. Numeroasele puncte câştigate pe care teoria critică le-a primit de la Nietzsche justifică apropierea pe care interpretarea noastră încearcă să le menţină prin problematica acestei şcoli; dar această apropiere află o limită esenţială în distrugerea nietzscheeană a noţiunii de subiect, pe care teoria critică, cu excepţia poate a lui Marcuse, nu a receptat-o. Nietzsche oferă astfel importante puncte de referinţă pentru o recitire critică a tezelor şi a semnificaţiei şcolii de la Frankfurt.

de aproape, că mai totdeauna el nu face decât să lupte împotrivă-i. (cf. Mu VI, 101). Scrierea despre tragedie şi celelalte opere din tinereţe schiţează numai unele dintre elementele istoriei acestei dialectici a socratismului. Sunt în esenţă două, în fond reductibile la unul singur. Raţionalismul socratic, dezvoltându-se fie ca teorie, fie ca forţă practică de integrare socială, se revelă ca autocontradictoriu pe ambele aceste planuri. Pe planul teoretic, la sfârşitul procesului început cu Socrate stau Kant şi Schopenhauer, cu recunoaşterea din partea lor a faptului că ştiinţa nu poate avea pretenţia unei valabilităţi universale şi a unor scopuri universale (GdT 18). Raţionalismul socratic, pe care în anumite puncte ale operei sale[9] Nietzsche pare să-l recunoască ca „justificat" în legătură cu un anumit moment al istoriei culturii greceşti, se întemeiază pe încrederea nedemonstrată în penetrabilitatea totului faţă de intelectul uman şi în raţionalitatea ordinii obiective a fiinţei. Numai pe această bază omul e capabil să întreprindă greul drum al cunoaşterii. Dar tocmai prin neîncetata lucrare a ştiinţei, eliberate de încrederea dogmatică în raţionalitatea totului, omul teoretic ajunge să recunoască această încredere ca pe o iluzie:

„De altfel, ştiinţa, îmboldită de viguroasa-i iluzie, aleargă fără oprire până la limitele ei, acolo unde optimismul implicat în esenţa logicii naufragiază. De fapt circumferinţa ce închide cercul ştiinţei are infinite puncte, şi în timp ce nu se poate încă prevedea cum anume va fi vreodată cu putinţă să măsoare în întregime cercul, omul nobil şi înzestrat ajunge să atingă inevitabil, chiar înainte de a fi la jumătatea existenţei sale, astfel de puncte de frontieră ale circumferinţei, de unde priveşte fix inexplicabilul". (GdT 15).

Criza optimismului raţionalist socratic se anunţă aici ca fiind criza ireductibilităţii raţionalităţii universale, dogmatic afirmată, la efectiva înţelegere a individului. Socratismul e un sistem de

[9] A se vedea de exemplu JGB 212 şi M 544.

integrare a individului într-o raţionalitate ce pretinde adeziunea acestuia fără a se lăsa intuită în propriile-i fundamente şi în propriile-i trăsături de ansamblu. Chiar sensul filosofiei lui Kant şi a lui Schopenhauer (a lui Kant evident, citit în lumina lui Schopenhauer), îi apare lui Nietzsche reductibil la aceşti termeni: recunoaşterea caracterului de aparenţă a lumii fenomenale slujeşte la a vedea că ştiinţa, cunoaşterea posedată concret de indivizi, şi reciproc comunicată, nu poate aspira la o valabilitate universală şi la scopuri universale (GdT 18). Nu există coincidenţă între raţionalitatea pe care efectiv individul o recunoaşte în ceea ce e la îndemâna ştiinţei lui, şi o pretinsă raţionalitate universală: aceasta e numai o iluzie ce impulsionează ştiinţa în dezvoltarea ei, dar care, la un moment dat, tocmai din cauza acestei dezvoltări se dezvăluie în natura ei de iluzie (GdT 15).

Ceea ce contează să vedem aici, este că criza socratismului este criza forţei lui de integrare: optimismul teoretic şi moral al lui Socrate se întemeia pe ideea, asumată dogmatic, că individul ar fi cuprins într-un sistem raţional, adică pe măsura raţiunii al cărei purtător era el însuşi: însă individul, „chiar înainte de a ajunge la jumătatea existenţei sale" – această aluzie la limitele concrete ale existenţei individuale pare să dea tonul întregii obiecţii – descoperă că raţionalitatea predicată a totului scapă capacităţilor lui de recunoaştere şi, prin urmare, de control. Aceeaşi contradicţie se dezvăluie în cel de-al doilea element, aparent de altă natură, care, potrivit *Naşterii tragediei*, caracterizează criza socratismului în lumea prezentă. Predicând că există o ordine raţională a fiinţei şi că omul drept nu are a se teme de nimic, Socrate face să coincidă raţionalitatea cu fericirea. Pe această bază, maturizarea şi răspândirea socratismului produc în toţi „o ameninţătoare pretenţie că ar poseda o astfel de fericire pământească alexandrină", produsă parcă de un *deus ex machina* euripidean.

„Să se ţină bine minte: cultura alexandrină are nevoie, ca să poată să existe durabil, de o clasă de sclavi; dar ea, prin concepţia ei optimistă despre existenţă, neagă necesitatea unei atari clase şi merge astfel treptat, după ce-şi va fi epuizat efectul frumoaselor ei cuvinte de seducţie şi de asigurare a „demnităţii omului" şi a „demnităţii muncii", în întâmpinarea unei îngrozitoare distrugeri. Nu există nimic mai groaznic decât o clasă barbară de sclavi care a învăţat să-şi considere propria existenţă ca pe o nedreptate şi care s-ar apuca să se răzbune nu numai pentru sine, ci pentru toate generaţiile". (GdT 18).

Revolta sclavilor, ce reprezintă criza socratismului pe planul practic-politic, ca forţă de efectivă integrare socială, are în substanţă aceeaşi semnificaţie ca şi criza ce distruge certitudinile omului teoretic: în ambele cazuri e vorba de raportul dintre raţionalitatea pretinsă a totului şi experienţa concretă a raţiunii individuale. În cazul optimismului teoretic, individul experimentează imposibilitatea existenţială de a poseda cu adevărat bazele raţionalităţii fiinţei, pe care se întemeiază certitudinea cunoştinţelor sale particulare. În cazul revoltei sclavilor, suntem în faţa unei alte divergenţe dramatice între raţionalitatea totului şi raţiune individuală. Aici raţionalitatea socratică se arată mai explicit drept ceea ce e, şi anume forţa de integrare a individului într-un tot ce scapă posibilităţilor sale de control, şi care trebuie să fie acceptat pe încredere, şi numai în această măsură garantează şi siguranţa şi apără şi de acel *monstrum* al dezechilibrului interior şi exterior. Egoismului individual i se substituie un „egoism superior", care însă, prin însuşi caracterul lui ambiguu, exorcizează numai provizoriu *hybris*-ul şi, ca să se menţină chiar trebuie să impună un *hybris* de alt gen. Tiraniei instinctelor îi ia locul pur şi simplu, tirania raţiunii, cum spune *Amurgul idolilor* („Problema Socrate", 10).

Istoria raţionalismului – adică istoria civilizaţiei noastre – îi apare încă de pe acum lui Nietzsche demnă de reconstituit în termeni de violenţă; o violenţă care, aşa cum rezultă clar din

paginile despre revolta sclavilor, ce se pot cu folos lega de cele din studiul despre adevăr şi minciună cu privire la caracterul social al adevărului, este esenţialmente violenţa integrării sociale, fixarea rolurilor în care se stabilizează victoria principiului apolinic asupra celui dionisiac. Fixarea măştii în rolul social definit şi stabil, fixarea unui sistem canonic de reguli logice pentru a distinge adevărul de fals, şi integrarea individului într-o raţionalitate ce scapă capacităţii lui concrete de înţelegere şi control, sunt numai diferitele feţe ale socratismului. Acest socratism a ajuns astăzi la criza lui, iar criza se naşte – cel puţin pentru scrierile de tinereţe, împotriva raţionalităţii abstracte care pretinde adeziunea lui fără a se lăsa experimentată concret în existenţa individuală.

Frustrarea ce se naşte din experiata divergenţă dintre raţiune individuală şi pretinsa raţionalitate a totului este firul conducător ce leagă scrierea despre tragedie şi celelalte opere despre decadenţa culturii tragice de *Consideraţiile inactuale*, sau cel puţin de una dintre ele, ca cea mai bogată în accente teoretice, cea de a doua, „Despre folosul şi paguba studiilor istorice pentru viaţă“ (1874). Tocmai această frustrare marchează net omul actualei civilizaţii europene, bolnav de „maladia istorică“. Maladia istorică, ce se naşte din excesul de cunoaştere şi de conştiinţă istorică caracteristic culturii secolului al XIX-lea, şi deci e specific acestui secol, se situează totuşi pe acelaşi plan al frustrării generale ce însoţeşte orice civilizaţie decadentă. De altfel, chiar la originea morţii tragediei Nietzsche găsise apariţia *istoriei* în locul *mitului*.

„E destinul oricărui mit să se chircească puţin câte puţin în îngustimea unei presupuse realităţi istorice şi să fie tratat de o epocă ulterioară ca un fapt unic, cu pretenţii istorice... Aceasta e maniera în care religiile obişnuiesc să se extindă: când adică, sub ochii severi şi raţionali ai unui dogmatism ortodox, supoziţiile mitice ale unei religii

sunt sistematizate ca o sumă încheiată de evenimente istorice şi se începe să se apere din greu credibilitatea miturilor...“ (GdT 10).

Odată cu dilatarea cantitativă a cunoştinţelor istorice care s-au posedat în secolul al XIX-lea, concepţia „socratică“ a lumii ca sistem raţional înglobând în subordinea sa orice aspect şi fapt individual ca un uriaş mecanism care înglobează în sine propriile-i părţi, e în condiţia de a se manifesta pe deplin şi chiar de a duce la extrem frustrarea pe care am văzut-o croindu-şi drum în mintea învăţatului socratic. Istoria este într-adevăr tocmai locul desfăşurării raţionalităţii unificatoare, care înglobează, dar care fuge permanent de pretenţiile individului de a dispune de ea în mod exhaustiv şi explicit. Nu trebuie uitat că istorismul epocii lui Nietzsche, care scrie după patruzeci de ani de la moartea lui Hegel, nu mai e cel optimist al sistemului hegelian, ci tinde să devină în mod tot mai explicit acea pură recunoaştere a relativităţii oricărei manifestări istorice, adică ajunge chiar să teoretizeze, în acelaşi timp, absolutul istoriei (în afara căreia nu există nimic) şi iremediabila lipsă de absolutitate a momentelor ei aparte[10]. În acest sens istorismul poate fi văzut ca manifestarea extremă şi cea mai deplină a decadenţei, în dublul ei aspect de fetişizare a unei raţionalităţi obiective atotcuprinzătoare, şi de frustrare prin insurmontabilul hiat care rămâne între individ şi această raţionalitate. Acestei ambiguităţi cea de a doua *Inactuală* nu-i e doar o descriere, ci îi este, ea însăşi, şi o semnificativă expresie. În general, ba chiar lucrul ce rezultă clar din această operă, şi contează, într-o anume măsură, şi pentru lucrarea despre tragedie cu contradicţiile ei, este că teoretizarea nietzscheeană a decadenţei, ca şi omul acestei lumi pe care ea o descrie şi o critică, rămâne încă în mare măsură

[10] Transformările conceptului de „istorie universală“ în istorismul post-hegelian sunt reconstituite detaliat de H. G. Gadamer, *Adevăr şi metodă*, trad. cit., p. 238 şi urm.

prizoniera unor scheme ce ţin de cultura decadentă însăşi. Nu numai omul istorismului, dar şi Nietzsche însuşi, în cea de a doua *Inactuală*, pare să raţioneze în nişte alternative ce sunt modelate pe acea alternativă, pe care am descris-o mai sus, cea între raţionalitate atotcuprinzătoare şi frustrare a individului.

Este cunoscută, şi deja am făcut aluzie la ea, teza generală a celei de a doua *Consideraţii inactuale*: omul secolului al XIX-lea suferă de un exces de cunoaştere şi de conştiinţă istorică, prin care, văzându-se doar ca unul dintre infinitele puncte pe linia timpului, nu mai reuşeşte să creadă în importanţa şi în semnificaţia nici unei hotărâri. Prin exces de conştiinţă istorică a devenit incapabil să mai facă efectiv istorie nouă. Orice acţiune istorică, de fapt, poate să se nască, după Nietzsche, numai într-un orizont determinat şi încheiat în sine, care împiedică risipirea conştiinţei în infinitatea lumii istorice trecute şi viitoare. Constituirea unui orizont istoric e o punere explicită de frontiere faţă de conştiinţă. Acţiunea istorică are nevoie de un halou inconştient, de un mediu obscur în cadrul căruia să se dezvolte, altfel nici măcar nu ia naştere. Omul conştiinţei istorice exasperate e ca un foarte lucid discipol al lui Heraclit care, conştient de curgerea de neoprit a tuturor lucrurilor, nu mai mişcă nici măcar un deget, rămâne în inacţiunea cea mai absolută. Tocmai în această situaţie omul modern, conştient de slăbiciunea lui, se travesteşte adoptând roluri sociale şi istorice deja omologate: se travesteşte, pe de o parte, în mod doct, însă pe de alta, şi chiar mai fundamental, face din toată istoria trecută un depozit de veşminte pe care le pune sau le scoate după bunul plac: acesta e sensul curiozităţii istoriografice fără saţ care îl caracterizează. El se învârte prin grădina istoriei ca un turist sau un vizitator al unei garderobe de teatru. Conştiinţa istorică exasperată produce starea de slăbiciune, de nesiguranţă, inerţia, care apoi este combătută printr-o ulterioară dezvoltare a istoriografiei înţelese ca repertoriu de măşti ce trebuie adoptate ca să te aperi.

Să ieşi din această situaţie e cu putinţă numai recuperând capacitatea de a delimita un orizont: în vederea acestui lucru sunt folosite potenţele eternizante, precum arta şi religia, care distrag privirea de la devenire şi te fac din nou capabil să acţionezi.

Dincolo de diferenţele ce derivă din introducerea problematicii specifice a conştiinţei istorice, există o analogie de fond între situaţia omului decadenţei istoriste moderne şi aceea a grecului din momentul de trecere de la lumea tragică la lumea socratică. În ambele cazuri, alternativa, cum apare din însăşi terminologia celei de a doua *Inactuale*, în care masca are o greutate atât de relevantă, este între o lume cu raţionalitate stabilită, de roluri sociale fixate, de deosebire deja câştigată între adevăr şi minciună, lume în care totuşi e inevitabilă frustrarea hiatului dintre raţiune universală şi existenţă individuală concretă; şi o lume de liberă creativitate dionisiacă, în care delimitarea rigidă a individuaţiei, adică apartenenţa individului ca parte stabil situată (fie în poziţia sa familială şi socială, fie în dimensiunea sa istorică punctuală) în totul raţional definit, poate fi pusă în discuţie, depăşită în speranţa pozitivă exprimată în figura lui Dionysos care moare şi reînvie şi se fragmentează din nou într-o mie de aparenţe diferite. Omul civilizaţiei istoriste este, în acest sens, încă o dată om socratic, care plăteşte atingerea unei anume siguranţe existenţiale (încetarea războiului tuturor contra tuturor, pactul social de care eseul despre adevăr şi minciună face să depindă ivirea canoanelor de distingere între adevărat şi fals) cu încadrarea într-o ordine rigidă care scapă controlului său, deşi pretinde să fie acceptată ca ordine raţională, a unei *ratio* ce exprimă însă doar un „egoism superior" unde nu-şi găsesc loc cerinţele imediate ale indivizilor. Egoismul superior care acţionează în cea de a doua *Inactuală* este cel al Istoriei universale, al cărei concept însuşi, de altfel, l-am văzut făcut posibil chiar de Socrate şi de optimismul lui raţionalist; chiar dacă aici, tocmai pentru că accentuata conştiinţă istorică a făcut să urce în prim plan şi frustrarea individului, nu mai există optimism,

istoria e numai o finalitate al cărei scop şi sens general ne scapă, dar prin faptul că e totalitate răpeşte orice sens, cel puţin pentru noi, acţiunii noastre în cadrul ei.

Comparativ cu *Naşterea tragediei,* unde centrul era reprezentat mai mult de descrierea originii dionisiace a tragediei decât de decadenţă, cel puţin în forma ei prezentă, în cea de a doua *Inactuală* e mai evidentă limita fundamentală a teoriei nietzscheene a decadenţei, adică faptul că se formulează, cum s-a mai spus, în termeni ce sunt încă interni culturii decadente însăşi. Această limită nu e în fond limită, cel puţin în sensul că nu e o „eroare" ce i s-ar putea reproşa lui Nietzsche, pentru că priveşte mai degrabă în general orice gândire ce porneşte de la o situaţie căreia vrea să-i pregătească depăşirea, dar în care totuşi se mai află implicată. Nu numai atât: potrivit unei mişcări pe care Nietzsche o va teoretiza mai apoi explicit în noţiunea de împlinire a nihilismului, care se identifică cu depăşirea lui[11], faptul de a gândi decadenţa prin conceptele pe care ea însăşi le pune la dispoziţie şi în alternativele în care ea însăşi ne pune va fi calea pe care el o va urma tot mai explicit în operele următoare, începând cu *Omenesc, prea-omenesc*. Trebuie deci să privim acest fapt după tipicul acelor „contradicţii" semnalate în scrierea despre tragedie (prima dintre toate fiind aceea dintre eliberarea *de dionisiac* şi eliberarea *dionisiacului*). Mai mult, aceste două tipuri de contradicţii au în fond acelaşi sens.

De ce se poate spune că a doua *Inactuală* teoretizează decadenţa şi depăşirea ei în termeni încă decadenţi? Întâi de toate, iar aceasta e valabil şi pentru încheierea wagneriană din *Naşterea tragediei,* pentru că gândind eliberarea dionisiacului ca pe un eveniment excepţional, ca pe o experienţă estetică în sens specific, nu prospectează o adevărată „recuperare" a unei

[11] Despre caracterul ambiguu al nihilismului, a se vedea mai jos, secţiunea III.

civilizaţii diferite de aceea socratică sau de cea actuală, ci tinde să-i acorde acesteia doar un soi de „supliment de suflet", o eliberare provizorie şi momentană care sfârşeşte prin a consolida ordinea lucrurilor existente. Astfel, în scrierea despre tragedie, Nietzsche atribuie tragediei funcţia ambiguă de a învinge greaţa de realitatea cotidiană şi de a realcătui condiţiile favorabile acţiunii, adică continuării şi dezvoltării lumii individuaţiei.

„Omul dionisiac se aseamănă cu Hamlet: amândoi au aruncat o dată o privire adevărată în esenţa lucrurilor, au *cunoscut*, şi le e greaţă de acţiune; aşa încât acţiunea lor nu poate să schimbe nimic în esenţa eternă a lucrurilor, iar ei simt că-i ridicol sau infam să li se pretindă lor să pună la loc lumea care şi-a ieşit din ţâţâni. Cunoaşterea ucide acţiunea; ca să acţionezi trebuie să fii învăluit în iluzie... Şi iată că, în acest pericol extrem al voinţei, se apropie ca o vrăjitoare ce salvează şi însănătoşeşte, arta; numai ea-i capabilă să dea peste cap gândurile acelea de dezgust faţă de atrocitatea sau absurditatea existenţei prin reprezentări cu care să se poată trăi". (GdT 7).

Sensul acestui text, ca şi echivocul legat de el prin faptul că atribuie artei această funcţie „edificatoare", se lămureşte dacă se ţine cont – ceea ce însă nu-i este clar, aici, lui Nietzsche – că existenţa pentru care omul dionisiac încearcă dezgust nu e desigur lumea liberei creativităţi a Satirului, ce-i chiar cea a individuaţiei şi a ficţiunii sociale. Aşa că devine extrem de contradictoriu să i se atribuie artei tocmai funcţia de a-l împinge pe om să acţioneze pentru a repune în picioare *această* lume. Dar faptul se leagă tocmai de ceea ce se poate numi estetismul perseverent al lui Nietzsche în operele de tinereţe, şi pe care el îl va transforma în obiect de autocritică prin desprinderea de Wagner[12]. Persistarea cadrului decadenţei apare aici fiindcă se dă drept scontat faptul că lumea individuaţiei trebuie să fie

[12] Acesta e, după părerea noastră, sensul adevărat al despărţirii de Wagner; a se vedea mai jos, secţiunea II, cap. 1.

păstrată şi dezvoltată ca atare chiar prin mijlocirea artei, care totuşi, în însăşi esenţa ei, îi reprezintă negaţia. Dar lumea individuaţiei pentru care omul dionisiac simte dezgust e orice lume istorică? Sau e lumea istorică determinată a decadenţei, care începe cu Socrate şi cu sfârşitul tragediei prin opera lui Euripide? Echivocul în care Nietzsche se zbate în operele de tinereţe se poate rezuma în întregime aici. În aceste opere, coerent cu schopenhauerianismul său, Nietzsche înclină către prima soluţie; lumea individuaţiei ca atare e mască, aparenţă, înşelătorie; arta are în acelaşi timp funcţia de a ne face să o suportăm cu ajutorul consolării metafizice ce ne-o procură şi de a ne apropia, prin dezinteresul şi pura contemplare a formei, de eliberarea de lanţul aparenţelor. Dar această atitudine presupune ceea ce am numit pathos-ul kantian pentru lucrul în sine, disprețul platonic pentru lumea fenomenelor, idealul ascetic de a merge de aici în altă parte, de a se înălţa de la multiplu la unul. În paralel, însă, Nietzsche pune în lumină faptul că tocmai pathosul pentru lucrul în sine, voinţa de adevăr şi unitate, e una dintre configuraţiile lumii aparenţei, conţinutul fundamental al decadenţei care începe cu Socrate. Această descoperire care rămâne neproblematizată, dar a cărei prezenţă în funcţie antiplatonică şi antischopenhaueriană Nietzsche o va recunoaşte în prefaţa din '86, e însoţită de accentuarea eliberării produse de artă ca o eliberare *a dionisiacului* şi nu ca o fugă de la haoticitatea unului primordial către lumea aparenţelor. În situaţia aceasta, însă, aparenţele nu mai sunt toate negativităţi şi iluzii, ci dimpotrivă, tocmai prin faptul că ele se opun pretenţiilor unui adevăr unic cu valabilitate universală, devin modul în care se exprimă liber creativitatea dionisiacă. E adevărat că e vorba de a salva fenomenele, dar tocmai menţinându-le în calitatea lor mobilă de măşti, refuzând încremenirea canonizării social-lingvistice a unui grup de ficţiuni în adevăruri. Existenţa pentru care omul dionisiac încearcă dezgust nu mai este, atunci, varietatea mobilă a măştilor, ci lumea distincţiei dintre adevăr şi

minciună, a acelei *ratio* desfăşurate în împărţire de roluri sociale, a zeului maşinilor deţinător al unei semnificaţii de ansamblu a lumii care indivizilor le scapă.

Soluţia estetizantă a problemei eliberării, adică ideea că această eliberare se poate face printr-o pură şi simplă reînnoire a artei (de exemplu, aşa cum crede Nietzsche şi în cea de a doua *Inactuală*, prin muzica wagneriană) corespunde persistării echivocului nerezolvat şi abordării problemei în termeni schopenhauerieni. Şi în a doua *Inactuală* problema istorismului este, pe de o parte, că omul şi-a pierdut orice creativitate; dar pe de alta, că o atare lipsă de creativitate se reflectă într-o inerţie, într-o incapacitate de a acţiona înlăuntrul acestei lumi istorice, cum i se întâmplă lui Hamlet şi omului dionisiac, dezgustaţi de absurditatea individuaţiei.

Faptul că cea de a doua *Inactuală* se menţine încă în limitele decadenţei rezultă şi mai clar dacă se examinează alternativa de fond pe care e fixată: excesul de conştiinţă istorică produce inerţia şi incapacitatea de a face istorie; unicul mod de a ieşi din această condiţie e de a favoriza acele potenţe „eternizante", dar în substanţă mascatoare, care distrag privirea de la devenirea şi curgerea lucrurilor, făcându-ne să credem că ceva persistă. Se vede imediat că acest mod de a aborda problema măştii şi a ficţiunii cu scopul de a recrea condiţiile favorabile acţiunii istorice nu intră în ordinea „măştii bune", e mai degrabă de tipul acelei travestiri adoptate, tocmai de către omul decadenţei, pentru a se putea apăra şi pentru a-şi putea acoperi propria nesiguranţă şi propriul gol. Decadenţa pare să se caracterizeze astfel ca aceea care impune, inclusiv celui ce-şi propune să o depăşească, acceptarea propriilor ei condiţii: fie travestirea omului decadent, fie ficţiunea „eternizantă" a forţelor de însănătoşire ale artei şi ale religiei apar, în acest cadru, ca moduri ale măştii rele. Nici „forţele de asanare" nu asigură o adevărată depăşire a decadenţei; dar de aceasta Nietzsche va deveni

conştient doar mai târziu, iar acestui fapt îi va corespunde despărţirea de Wagner.

Nu numai că ieşirea din decadenţă pare astfel să stea la baza condiţiilor decadenţei însăşi; dar şi reflecţia lui Nietzsche, prin alternativa la care se opreşte, între inerţie si inconştienţă, reproduce pur şi simplu problematica internă a acestei lumi. Lucrul apare clar dacă se face referire la conceptul hegelian de viclenie a raţiunii, şi în general la întreaga problematică hegeliană a „sfârşitului istoriei" prin conştiinţa de sine absolută a filosofiei. Alternativa dintre inacţiune şi inconştienţă e toată închisă în orizontul raţionalist în care se mişca şi Hegel, şi se explică prin faptul că istorismul cu care Nietzsche polemiza, lăsându-se totuşi condiţionat de el, era încă de marcă abundent hegeliană. Inconştienţa şi fondul obscur care sunt necesare pentru acţiune nu sunt într-adevăr altceva decât o nouă formulare a vicleniei raţiunii hegeliene; istoria purcede şi se dezvoltă prin ecartul dialectic dintre a face şi a şti; acelaşi lucru se petrece prin trecerea de la o „staţionare" la alta a procesului fenomenologic. Când acest ecart dintre făcut şi ştiut, fiinţă şi aparenţă (în conştiinţă) este umplut, istoria a ajuns la împlinirea ei.

Însă, tocmai această alternativă părea, invers, că doreşte să depăşească teoria genezei dionisiace a tragediei şi în general a măştii bune. În sfera dionisiacă şi în lumea istorică încă neatinsă de decadenţă, nu subzistă o alternativă de genul acesta, pentru că masca nu e niciodată minciună sau falsitate ratificată ca atare de vreun „adevăr". Nu există deci o devenire care să fie devenire numai pentru că nu este încă fiinţă, ca să zicem aşa, cum se întâmplă, în schimb, în toate perspectivele de tip hegelian sau în general de tip teleologic: teleologia e şi ea o categorie – ca şi aceea de adevăr, de lucru în sine, de unul – interioară lumii decadenţei deschise de Socrate, iar şi mai înainte, de Parmenide. Devenirea lumii dionisiace era liberă creare de măşti, care nu erau minciuni şi travestiri tocmai din această neputinţă de a le

închide într-o schemă oarecare de distincţie între adevăr şi eroare.

Faptul că Nietzsche, atunci când se gândeşte la depăşirea decadenţei, încă nu reuşeşte s-o gândească, decât parţial, în termeni decadenţi, poate însemna fie o imposibilitate definitivă (caz în care s-ar rămâne la o perspectivă platonico-schopenhaueriană, prin care orice lume istorică, ca lume a individuaţiei, este decadentă şi rea); fie, cum ne apare nouă, luând în considerare şi ultimele rezultate ale filosofiei lui Nietzsche, înseamnă o imposibilitate provizorie, care priveşte sau formularea încă embrionară a adevăratei gândiri nietzscheene, sau dificultatea de a gândi riguros depăşirea unei situaţii istorice în cadrul căreia Nietsche şi noi toţi suntem cuprinşi mult mai profund decât am crede. În acest al doilea caz, care e şi ipoteza ce ne străduim s-o verificăm, contradicţiile şi dificultăţile întâlnite şi puse în lumină în operele de tinereţe, şi toate legate de problema raportului a fi – a apărea (până la abordarea încă „hegeliană" a problemei istorismului), sunt doar nişte cerinţe şi probleme deschise pe care Nietzsche le transmite propriei sale cercetări ulterioare.

II

METAFIZICĂ ŞI DEMASCARE

1.
DEMASCARE A DEMASCĂRII

Cu toate că atât *Naşterea tragediei*, cât şi cea de a doua *Inactuală* privesc lumea a ceea ce am denumit masca rea ca pe o anumită lume istorică, anume aceea care a urmat epocii tragice, caracterizată prin raţionalism optimist socratic şi prin rigidizarea ficţiunii în adevăr (şi prin apariţia, drept consecinţă, a minciunii), această istoricitate rămâne, cum s-a văzut, o problemă, în măsura în care rigidizarea ficţiunii pare legată de orice formă de societate. Operele pe care Nietzsche le elaborează în anii 1876-1882, adică cele ce ţin de la *Omenesc, prea-omenesc* până la *Ştiinţa voioasă* şi deci constituie pregătirea apropiată a lui *Zarathustra*, se pot citi şi interpreta unitar ca o reluare şi o dezvoltare a acestei probleme, care este în fond problema decadenţei şi a posibilităţii, ce de pe acum îl frământă, chiar mai presus de orice, pe tânărul Nietzsche, a unei civilizaţii tragice reînnoite.

În acest grup de opere, trăsăturile decadenţei, conturate în scrierile de tinereţe mai ales prin raportarea la clasicitate (*Naşterea tragediei*), la problema adevărului (*Despre adevăr şi minciună*), la problema conştiinţei istorice (a doua *Inactuală*), sunt analizate în mod mai larg şi mai generalizat; mai întâi de toate, despărţirea de Wagner şi Schopenhauer[1] reprezintă

[1] Despărţirea de Wagner e ceea ce se consumă, pentru Nietzsche, mai dramatic din punct de vedere biografic şi mai furtunos, în timp ce abandonarea lui Schopenhauer, tot atât de radicală, e un fapt mai ales teoretic. Textele ce

conştientizarea de către Nietzsche a unui fapt mai temeinic, anume insuficienţa, pe de o parte, a unei considerări metafizice, şi nu istorice, a decadenţei (orice lume istorică e ficţiune: Schopenhauer); pe de alta, a zădărniciei unui proiect de reînnoire pur estetică, sau estetizantă, ca cel wagnerian. Schopenhauer şi Wagner nu reprezintă nişte căi de ieşire din lumea decadenţei, deoarece fac parte din ea şi aceasta constituie chiar terenul filosofiei lor şi al artei lor[2]; prin această ambiguitate a lor, chiar, Wagner şi Schopenhauer devin, cum se va vedea, însuşi tipul de ambiguitate caracteristică al metafizicii, care ar trebui să satisfacă nevoi şi insuficienţe create şi alimentate de ea însăşi.

Generalizarea noţiunii de decadenţă şi abandonarea celor două soluţii, pe care le vom numi, din comoditate, metafizică şi estetizantă, ca insuficiente, explică tonul aparent ambiguu al acestor opere, în care Nietzsche se prezintă ca un critic nemilos al ipocriziilor şi al mascărilor din civilizaţia occidentală decadentă, şi totuşi, în acelaşi timp, ca moştenitor al acestor civilizaţii, ale cărei rătăciri le consideră o premisă necesară pentru propria ei eliberare. Această ambiguitate e legată de modul

documentează aceste două separări sunt răspândite în toate operele lui Nietzsche începând cu *Omenesc, prea-omenesc*. Se cunoaşte (a se vedea de exemplu Ch. Andler, *Nietzsche* cit., vol. I, p. 504 şi urm. 535 şi urm.; vol. II, 209 şi urm., 327 şi urm. *et passim*) că printre elementele ce au determinat despărţirea de Wagner a fost deziluzia pe care Nietzsche a încercat-o pentru semnificaţia pe care a ajuns s-o capete organizarea festivalului wagnerian de la Bayreuth; adică tocmai locul acela unde ar fi trebuit să se exercite puterea de reînnoire pe care Nietzsche o atribuise artei wagneriene ca renaştere a tragediei. Acestui element i s-a adăugat apoi intoleranţa gustului lui Nietzsche pentru histrionismul lui Wagner şi pentru adaptarea lui treptată la idealurile etice creştino-burgheze. Meditaţiile lui Nietzsche asupra lui Wagner şi Schopenhauer în anii crizei din care se maturizează *Omenesc prea-omenesc* se pot reconstitui cu oarecare integritate pe baza multora dintre ineditele care au fost publicate în ediţia Colli-Montinari; a se vedea fragmentele referitoare la anii 1876-78 şi 1878-79 în vol. IV, 2 şi 3 din această ediţie.

[2] A se vedea cele două fragmente postume din vara lui 1878 pe care le amintim mai jos în cap. de faţă, p. 80.

însuşi în care chestiunea decadenţei se pune în *Omenesc, prea-omenesc* şi în operele ulterioare. Dacă atitudinea filologului clasic faţă de grecitate nu putea să fie aceea a istoricului obiectiv, şi de altfel această atitudine detaşată şi ştiinţifică era tocmai obiectul polemicii din cea de a doua *Inactuală*, e totuşi adevărat că Nietzsche nu înfruntase explicit, în acea operă, problema din punctul de vedere din care privea el decadenţa; sau, mai bine zis, în *Naşterea tragediei* (de ex. GdT 19) acest punct de vedere i se părea asigurat, dincolo de renaşterea spiritului german în wagnerism, de filosofia lui Kant şi Schopenhauer. Însă maturizarea care urmează operelor de tinereţe, pune, în mod obligatoriu, cum s-a spus, la îndoială încrederea în Wagner şi Schopenhauer. Devine deci, în paralel, urgentă întrebarea din ce punct de vedere este posibil să ia cunoştinţă de decadenţă şi chiar să-i pregătească depăşirea. *Omenesc, prea-omenesc* şi operele care se înrudesc cu ea, până la *Ştiinţa voioasă*, sunt o formă de *apropriere* a istoriei civilizaţiei decadente în două sensuri: deoarece alcătuiesc o reconstituire a ei de tip „fenomenologic" (chiar dacă, cum se va vedea, într-un sens diametral opus fenomenologiei hegeliene) şi deoarece, în această reconstituire, conştiinţa „fenomenologică" a lui Nietzsche se descoperă şi se experiază ca aparţinând ea însăşi decadenţei, punând aşadar în manieră nouă, care nu mai este nici teoretică şi nici doar estetică, chestiunea depăşirii. Avem deci în acest grup de opere probleme de dublu ordin: (a) generalizare şi aprofundare a conceptului de decadenţă pe planul conţinutului (de exemplu, intră în discuţie amplu creştinismul, care în primele opere rămăsese relativ puţin luat ca temă); mai ales, elementele schiţate în *Despre adevăr şi minciună* sunt dezvoltate într-o întreagă serie de analize ale raportului dintre structură socială, pe de o parte, şi morală şi metafizică, pe de alta; (b) punere a problemei metodei, adică a modului de a ieşi din decadenţă, renunţând la prea facila iluzie de a o fi lăsat deja în urmă prin Schopenhauer şi Wagner.

Faţă de această elaborare, hotărâtoare pentru trecerea la *Zarathustra*, a problemei decadenţei, ce sens mai are acel „fir conducător" al măştii pe care ne-am propus să-l adoptăm? De fapt, dacă scrierile de tinereţe par să aibă în centrul lor punerea în lumină a unei deosebiri, fie şi embrionare, între masca rea şi masca bună, grupul de opere ce se inaugurează cu *Omenesc, prea-omenesc* este în întregime impregnat de problematica demascării. Firul conducător al măştii rămâne de aceea valabil, şi într-un mod specific, şi pentru înţelegerea acestor scrieri, şi chiar pe baza lui scrierile respective pot fi legate de itinerariul de ansamblu al gândirii nietzscheene. În lumina problemei măştii şi a demascării, ele apar ca etapa decisivă care permite trecerea de la visul dionisiac din *Naşterea tragediei* şi din alte scrieri de tinereţe la teoretizarea eternei reîntoarceri şi a ultraomului. Demascarea urmărită de Nietzsche în aceste opere este, în substanţă, un fel de reducere la absurd a civilizaţiei decadenţei şi a modurilor ei de a raţiona; ceva cam în felul în care va fi „nihilismul dus până la capăt" (împins la extrem, dar şi depăşit, în acest fel) în *Voinţa de putere*.

Semnificaţia demascatoare de ansamblu a lui *Omenesc, prea-omenesc* e exprimată de aforismul cu care se deschide prima carte din această operă:

„*Chimia ideilor şi a sentimentelor.* Problemele filosofice reiau astăzi întru totul aproape aceeaşi formă întrebătoare de acum două mii de ani: cum poate ceva să se nască din opusul său, de exemplu raţionalul din iraţional, ceea ce simte din ceea ce e mort, logica din ilogicitate, contemplarea dezinteresată din vrerea îndârjită, trăirea pentru ceilalţi din egoism, adevărul din erori? Filosofia metafizică a putut depăşi până acum această dificultate negând că un lucru se naşte din altul şi admiţând pentru lucrurile socotite superioare o origine miraculoasă, care ar ţâşni imediat din sâmburele şi din esenţa „lucrului în sine". În schimb filosofia istorică, care nu se mai poate gândi deloc separat de ştiinţele naturale, şi e cea mai recentă dintre toate metodele filosofice, a certificat în cazuri izolate (şi acesta va fi, după toate probabilităţile, rezultatul ei în toate

cazurile), că acele lucruri nu sunt opuse, decât prin obişnuita exagerare a concepţiei populare sau metafizice, şi că la baza acestei opuneri a lor stă o eroare de raţionament; după explicaţia ei nu există, la drept vorbind, nici un mod de a acţiona altruist, şi nici o contemplare pe deplin dezinteresată; ambele lucruri sunt numai nişte sublimări, în care elementul de bază apare aproape volatilizat şi numai la observarea cea mai subtilă se descoperă că încă mai există..." (MA 1).

Nu pare întâmplătoare pomenirea de către Nietzsche a filosofiei „de acum două mii de ani", adică a modului de a filosofa al presocraticilor cu problematica respectivă a elementelor şi a principiilor constitutive ale realităţii, a luptei contrariilor etc. Metoda demascării din *Omenesc, prea-omenesc* se propune şi ca o reducere la zero a construcţiei metafizice elaborate după fixarea parmenidică a opoziţiei dintre fiinţă şi nefiinţă care se poate considera la originea, pe plan filosofic, a rigidizării ficţiunii şi a apariţiei lumii măştii rele. Şi cu câteva rânduri mai jos, imposibilitatea opuselor de a se converti unul în celălalt e indicată ca o eroare de raţionament specifică exagerării concepţiei populare sau metafizice; pare, şi aici, că Nietzsche se aşează în punctul de vedere dionisiac, al respingerii oricărei separări rigide, a oricărei bariere, fie ea ontologică sau socială sau familială. În realitate, dacă există pe fundal ceva de acest gen sau măcar dacă poate fi citit în lumina consecinţelor pe care acest proces de gândire le va avea în *Zarathustra* ca recuperare a dionisiacului, aici sensul atitudinii lui Nietzsche e calificat şi delimitat de aluzia la „filosofia istorică" şi la „ştiinţa naturii", doi termeni de referinţă care detaşează poziţia lui din acest moment de aceea din *Naşterea tragediei* şi din cea de a doua *Inactuală*, arătând că polemica împotriva metafizicii ca element al decadenţei e purtată cu arme care, într-o măsură, sunt atinse de însăşi gândirea decadenţei (ştiinţa naturii, conştiinţa istorică). Prezenţa acestor elemente alături de cele într-un anume sens dionisiace pe care le-am semnalat, totuşi, rezumă cumva semnificaţia itinerarului din *Omenesc, prea-omenesc*, pe care l-am putea numi un itinerar ce trece prin decadenţă, sau prin morală şi

metafizică; adică o regăsire a dionisiacului la capătul unui proces de gândire parcurs înlăuntrul lumii raţiunii socratice, din punctul de vedere al unei filosofii „istorice" şi, cel puţin „ştiinţifice", în sensul pe care-l are pentru Nietzsche acest termen[3].

Firul conducător al măştii, aşadar, se reprezintă aici ca tematică a demascării; demascarea, în măsura în care refuză rigidizarea opuselor teoretizată de metafizică şi aflată în vigoare în lumea individuaţiei, e conformă cu semnificaţia dionisiacă a măştii bune; dar, întrucât se mişcă în interiorul lumii conceptuale a decadenţei, şi pretinde că foloseşte metode „istorice" şi „ştiinţifice", adoptă structurile mentale ale lumii decadente şi rămâne interioară acestora.

În aceasta se exprimă conştiinţa pe care Nietzsche o are de a nu putea face o teorie a decadenţei dintr-un punct de vedere total exterior acesteia[4]. Lumea pe care e vorba să o de-mascheze nu ne stă în faţă ca o alta decât noi, ci este, într-o măsură mult mai amplă şi mai profundă, lumea noastră, istoria ei este istoria noastră. Aici se precizează sensul aluziei la filosofia istorică în pasa-

[3] Caracter ştiinţific este aici, pentru Nietzsche, sinonim cu „reducere la elemente", şi se leagă într-un fel cu căutarea principiilor, efectuată de fizienii ionieni dinainte de Platon şi Aristotel. Şi considerarea ştiinţei şi a semnificaţiei ei de model al unei gândiri nemetafizice (contrat atitudinii avut în operele de tinereţe: socratismul ştiinţei, adevr ştiinţific ca minciună ce se ordonează după canoanele prestabilite etc.: a se vedea secţiunea I), se va dezvolta la Nietzsche corespunzător cu dezvoltarea celorlalte aspcte ale gândirii sale (vezi mai jos), secţiunea III). Linia acestei dezvoltări, însă, se poate întrevedea încă de pe acum: accentuare a semnificaţiei „dionisiace" a ştiinţei ca ruptură a barierelor şi a „diferenţelor" (reducere la unitate a ceea ce apare opus: programu din *Omenesc, prea-omenesc*); şi, pe de altă parte, refuz radical al metodei întemeierii ca reducere la principiu. Cele două aspecte, în *Omenesc, prea-omenesc*, încă se prezintă într-o conexiune ce nu le lasă să transpară în toată însemnătatea lor. Despre ştiinţă în *Omenesc, prea-omenesc* vezi şi nota finală la vol. IV, 2 din ediţia Colli-Montinari.

[4] Conştiinţa unei „necesităţi" istorice a decadenţei se va exprima, de exemplu, în texte ca următorul, din Amurgul idolilor. „[...] Nimeni nu are libertatea de a fi rac. Nu foloseşte la nimic: trebuie mers înainte, vreau să spun

jul pe care l-am reprodus. Această aluzie nu e o abandonare a poziţiilor din cea de a doua *Inactuală*, sau cel puţin nu e o abandonare completă; nu este vorba, într-adevăr, pentru Nietzsche, de a adopta în *Omenesc, prea-omenesc* un punct de vedere istoric-obiectiv; scopul este permanent un scop „vital", acela de a cunoaşte trecutul ca trecut propriu, ca istorie a unor experienţe personale: un fragment din vara lui 1878 clarifică sensul acestei atitudini:

„Modul meu de a reaminti lucruri din istorie constă propriu-zis în a povesti experienţe personale, luând ca pretext epoci şi oameni ai trecutului. Nu este ceva organic – numai anumite lucruri mi s-au clarificat, altele nu. Ai noştri istorici literari sunt plicticoşi, pentru că-şi impun să vorbească şi să judece orice, chiar şi ceea ce nu au trăit. (IV, 3, pag. 306).

Semnificaţia specifică a acestui text, care se limitează să excludă încă o dată valoarea unei cunoaşteri obiective (aici „organică", adică completă, exhaustivă) a istoriei, în favoarea unei preluări exclusive a ceea ce ne vorbeşte din istorie şi intră constitutiv în experienţa noastră – această semnificaţie limitată nu-i exclude o alta mai generală, care ne interesează pe noi aici: istoria trecutului (filogeneza) se cere să fie descoperită ca istorie a noastră personală (ontogeneza). Acesta este sensul aforismului ce încheie partea a cincea a primului volum din *Omenesc, prea-omenesc*:

„Înainte! Şi, prin asta, înainte pe calea înţelepciunii, cu pas avântat, cu încredere deplină! Oricum ai fi, îţi slujeşti ţie însuţi ca izvor de

pas cu pas, tot mai departe în decadenţă (aceasta este definiţia dată de mine modernului 'progres'). Se poate încâlci această evoluare şi, încâlcind-o, se poate stăvili, concentra, se poate face mai vehementă şi mai *neaşteptată* însăşi degenerarea: mai mult nu se poate". (GD, „Incursiunile unui ins inactual", 43). Dar mult mai înainte de această pagină, în *Omenesc, prea-omenesc*, Nietzsche vorbeşte repetat de propria-i apartenenţă la tradiţia (morală, religioasă, metafizică) ca de un fapt constitutiv, neeliminabil şi, de asemenea, ca de un instrument pozitiv de cunoaştere şi de depăşire a condiţiei sale; a se vedea de ex. textul din MA 292, pe care-l vom comenta în cele ce urmează.

experienţă! Alungă departe nemulţumirea de fiinţa ta, iartă-ţi ţie însuţi eul tău, fiindcă în orice caz ai în tine însuţi o scară cu o sută de trepte, pe care poţi urca spre cunoaştere. Epoca în care te simţi cu amărăciune proiectat te consideră fericit de acest noroc; îţi strigă că astăzi tot mai eşti făcut să iei parte la experienţe de care oamenii dintr-un timp ce va să vină vor trebui poate să se lipsească. Nu dispreţui faptul că încă ai mai fost religios; cumpăneşte bine avantajul că încă mai ai un acces genuin la artă. Nu poţi oare, tocmai cu ajutorul acestor experienţe, să reparcurgi şi mai conştient etape uriaşe ale omenirii? Oare nu au crescut, tocmai pe acel teren care uneori te dezgustă, pe terenul gândirii care nu era pură, multe dintre cele mai splendide roade ale vechii culturi? Trebuie să fi iubit religia şi arta ca pe o mamă şi o doică – altfel nu putem deveni înţelepţi. Dar trebuie să ştii să priveşti dincolo de ele, trebuie să ştii să te dezveţi de ele; dacă rămâi la voia lor, nu le înţelegi. Întocmai aşa trebuie să-ţi fie familiare istoria şi prudentul joc al talerelor balanţei „de o parte – şi de cealaltă". Porneşte-o la drum înapoi, călcând din nou pe acele urme pe care omenirea şi-a făcut durerosul, marele ei drum prin deşertul trecutului: vei învăţa astfel în modul cel mai sigur către ce ţinuturi întreaga omenire viitoare nu poate şi nu trebuie să mai meargă. Şi în timp ce din toate puterile vei vrea să spionezi dinainte în ce fel o să mai fie legat nodul viitorului, însăşi viaţa ta va căpăta valoarea unui instrument şi a unui mijloc pentru cunoaştere. Va trebui să faci în aşa fel încât tot ce ai trăit: încercările, căile false, greşelile, iluziile, iubirea ta şi speranţa ta, să se topească fără rest în scopul tău. Acest scop este să devii tu însuţi un lanţ necesar de inele al culturii şi să tragi concluzii de la această necesitate privitor la necesitatea drumului culturii universale. Când privirea ta va fi devenit destul de ascuţită ca să vezi fundul întunecosului puţ al fiinţei tale şi al cunoaşterilor tale, îţi vor deveni poate vizibile în oglinda lui şi constelaţiile îndepărtate ale viitoarelor culturi"[5]. (MA 292)

Scopul ce călăuzeşte *Omenesc, prea-omenesc* nu apare, în această pagină, atât de „reductiv" cum putea să pară din afo-

[5] Cf. şi VM 223: „Observarea de sine nemijlocită e destul de departe de a fi de ajuns pentru a ne cunoaşte pe noi înşine: avem nevoie de istorie, fiindcă trecutul continuă să curgă în noi în sute de valuri; noi înşine într-adevăr nu suntem decât ceea ce simţim în fiecare clipă din această curgere. Şi aici, însă, dacă voim să ne scufundăm în curgerea fiinţei noastre aparent cea mai aparte şi mai personală, e valabilă zisa lui Heraclit: că nu cobori de două ori în acelaşi râu".

rismul cu care se deschidea prima carte. Nu-i vorba numai de a arăta cum toate deosebirile de valoare, de nedepăşit pentru metafizică, pot fi făcute să derive dintr-un izvor unic sau, oricum, din contraste diferite şi mai originare decât cele pe care ele le denunţă explicit. Cel puţin. modul pentru a trece dincolo de aceste opoziţii fixate de ficţiunea metafizică este o reparcurgere istorică a etapelor istoriei omeneşti, în care se va dovedi tot mai grea, iar în cele din urmă de-a dreptul imposibilă, orice încercare reductivă, orice recuperare a unităţii; atât această unitate „iniţială", ca reducere a tuturor diferenţelor la un unic „principiu", cât şi vreo unitate „finală", ca cea pe care Nietzsche pare s-o preconizeze în ultimele rânduri reproduse de noi: lanţ necesar al culturii universale, recunoscut şi în acelaşi timp alcătuit prin reconstituirea filogenezei ca ontogeneză, ca istorie proprie. Tocmai această imposibilitate de a ajunge la o unitate, pe care Nietzsche nu o explică însă până la capăt decât în *Aurora*, în *Ştiinţa voioasă* şi apoi în *Zarathustra*, este ceea ce va constitui deosebirea fundamentală a reconstituirii nietzscheene a istoriei faţă de *Fenomenologia* hegeliană. Desigur, în rândurile de încheiere ale textului reprodus această deosebire pare să dispară cu totul: parcurgerea din nou a istoriei omenirii, este şi *Bildungsromanul* conştiinţei individuale, ce se înalţă astfel să fie un „lanţ necesar" şi care-i în acelaşi timp moment şi loc privilegiat de constituire a însuşi lanţului necesar al istoriei universale. Şi într-adevăr, această pagină şi multe altele din *Omenesc, prea-omenesc* şi din operele legate de el ne pot face să ne gândim la o atitudine „fenomenologică" (în sensul hegelian) a lui Nietzsche. A urmări evoluţia acestei tentative a lui, care la origine şi în anumite enunţări explicite cum e cea reprodusă aici are şi această ţintă, înseamnă a vedea cum la el atitudinea fenomenologică ajunge la autocontradicţie (supremă victorie a dialecticii hegeliene împotriva ei însăşi?), renegându-se în propria-i aspiraţie la unitate. Acesta e numai aspectul cel mai evident – întrucât îşi are punctul de referinţă şi de confruntare în

Fenomenologia hegeliană – al acelei autodistrugeri a metafizicii şi a metodei sale, în care, cel puţin aşa ni se pare, constă sensul scrierilor care merg de la *Omenesc, prea-omenesc* la *Ştiinţa voioasă*. Autorenegarea metodei fenomenologice prin eşecul pe care-l suferă căutarea de către ea unităţii (deoarece, simplu, voinţa de unitate este şi ea supusă chimiei demascării) este punctul de sosire al itinerarului lui Nietzsche în decadenţă, rezultatul felului cum se regăseşte până la urmă ca aparţinând acestei epoci şi numai cu condiţia aceasta e capabil de a trece dincolo de ea.

Dar această concluzie se va dovedi clară numai la sfârşitul parcursului. Deocamdată, această pagină din *Omenesc, prea-omenesc*, împreună cu cealaltă citată, despre „chimia ideilor şi a sentimentelor", ne serveşte numai ca să vedem cum orientarea lui Nietzsche în această operă este, în sens larg, fenomenologică: chiar dacă urmărirea coerentă a acestui obiectiv e destinată să-l conducă la descoperirea unei poziţii alternative faţă de cea hegeliană. Aluzia la „ştiinţa naturală" alături de „filosofia istorică" poate fi citită şi în acest sens: deosebirea atitudinii lui Nietzsche faţă de fenomenologia hegeliană se poate formula şi ca o voinţă de a include istoria umană în natură mai degrabă decât pe aceasta din urmă în cea dintâi. Un semn în această direcţie avem şi într-o pagină din al doilea volum din *Omenesc, prea-omenesc*[6]. Nu va fi aceasta deosebirea esenţială dintre Nietzsche şi Hegel în ce priveşte sensul de reparcurgere a istoriei; dar sigur că şi raportul diferit al istoriei omeneşti cu natura va constitui pentru el, începând cu *Zarathustra*, un element care-l caracterizează.

[6] VM 185: „*Genialitatea omenirii*. Dacă genialitatea, potrivit observaţiei lui Schopenhauer, constă în a-ţi aminti în mod organic şi viu ceea ce ai trăit, atunci în efortul de a cunoaşte întreaga evoluţie istorică – efort ce tot mai puternic distinge epoca modernă de toate cele precedente şi care pentru prima oară a dărâmat zidurile străvechi dintre natură şi spirit, om şi animal, morală şi fizică – s-ar putea să se identifice un efort către genialitate al omenirii în ansamblul ei. Completa regândire a istoriei ar fi autoconştiinţa cosmică".

Aici, prin urmare, atitudine fenomenologică înseamnă înainte de toate că, aşa cum apare în special din aforismul 292 din *Omenesc, prea-omenesc* reprodus mai sus, Nietzsche întreprinde opera de demascare a lumii decadenţei, anunţată de pagina iniţială a primei cărţi, cu conştiinţa deplină că unei astfel de lumi îi aparţine şi el însuşi, fapt pentru care a-i reconstitui istoria înseamnă înainte de toate a te apropia de cunoaşterea de tine însuţi. Această conştiinţă de apartenenţă înseamnă în special că metoda pe care demascarea o adoptă – cum de altfel şi apare din menţionarea în aforismul 1 a „filosofiei istorice" şi a „ştiinţei naturale", care sunt cele două elemente constitutive ale decadenţei lui Nietzsche în epoca de tinereţe – ţine şi ea, în chip radical, de lumea pe care vrea să o demaşte. Şi mai profund de atât, într-o anume măsură demascarea însăşi e un element, nu numai pe planul metodei gândirii, dar ca fapt de cutumă, al lumii decadenţei. Cele două însemnări din vara lui 1878, pe care le-am şi menţionat ca fiind centrale pentru a înţelege sensul despărţirii lui Nietzsche de Wagner şi de Schopenhauer, văzute ca fenomene interne ale lumii decadenţei, pun în lumină faptul că una dintre trăsăturile constitutive ale epocii prezente e tocmai violenţa nemascată:

> „*Viaţa în natură*: ea se bucură cu sălbăticie, înşfacă totul pentru sine, se satură din excesul ei şi râvneşte *transformarea* – ACEEAŞI la Schopenhauer şi la Wagner. La amândoi ea *corespunde* EPOCII: nu mai e minciună şi convenţie, nu obiceiuri, nici eticitate, realmente – admiterea uriaşă că există cel mai sălbatic *egoism* – onestitate – *beţie*, nu *liniştire*".
>
> „*Epoca* – senzualitatea elementară, *ne*-transfigurată de frumuseţe (ca aceea a Renaşterii şi a grecilor), *desfrâu* şi în acelaşi timp *indiferenţă* sunt tezele împotriva cărora Wagner şi Schopenhauer luptă, *asupra* cărora au ei efect – este *terenul artei lor* [...]" (IV, 3, p. 320).

Această ieşire la lumină a egoismului fără nici cea mai mică grijă de a se ascunde şi a se camufla e asociată de Nietzsche, într-o pagină din *Ştiinţa voioasă*, cu lumea profitului şi a liberei

concurenţe, care îşi are realizarea maximă, încă din vremea lui, în societatea americană. Acest pasaj e util de amintit şi pentru că arată cum, în această lume a renunţării la mască din partea egoismului celui mai profund, minciuna nu e abolită, ci chiar rămâne un instrument favorit în lupta pentru a triumfa asupra altora.

„Există o sălbăticie cu totul indiană, tipică sângelui de piele roşie, în felul în care americanii tânjesc după aur; iar furibunda lor muncă fără răgaz – viciul specific al noii lumi – începe acum prin contagiune să sălbăticească bătrâna Europă şi să extindă asupra ei o prodigioasă absenţă de spiritualitate. Lumea se ruşinează încă de pe acum de odihnă, meditarea îndelungă creează încă de astăzi mustrări de conştiinţă. Se gândeşte cu ceasul în mână, după cum se mănâncă la prânz cu ochii aţintiţi la buletinul de Bursă; trăim ca unii cărora permanent „ar putea să le scape" ceva. „Mai bine să faci un lucru oarecare decât nimic" – iar acest principiu e o regulă ca să dai lovitura de graţie oricărei educaţii şi oricărui gust superior. Şi cum toate formele merg vizibil către ruină în această grabă a celor ce muncesc, tot aşa şi sensul însuşi al formei, urechea şi ochiul pentru melodia mişcărilor, merg către ruină. Dovada acestui lucru stă în *grosolana claritate* pretinsă azi pretutindeni, în toate situaţiile în care omul vrea să fie onest faţă de om, în raporturile cu prietenii, cu femei, rude, copii, dascăli, şcolari, condotieri şi principi: nu mai avem timp nici energie pentru ceremonial, pentru ocolişurile întortocheate ale curtoaziei, pentru vreun *esprit* în conversaţie, şi mai ales pentru nici un *otium*. Pentru că viaţa în goană după câştig te obligă continuu să te risipeşti până la epuizare într-o constantă prefăcătorie, sforărie sau prevenire: virtutea adevărată este acum să faci ceva în mai puţin timp decât altul şi astfel există foarte rar ceasuri de *consimţită* onestitate; în aceste ceasuri, însă, suntem obosiţi şi nu numai că am vrea să fim lăsaţi în pace, ci *să ne aruncăm întinzându-ne* greoi în lung şi în lat..." (FW 329).

Tendinţa demascatoare a vieţii sociale moderne este aici făcută să derive fie din necesitatea de a se menţine în ritmul producţiei colective, din care cauză nu mai avem timp să ne studiem sau să ne compunem atitudinile; fie, paradoxal, din oboseala de acea ficţiune care, permanent, în chiar această lume a producţiei şi a concurenţei, ne este impusă ca armă de apărare şi de atac.

Procesul, după cum se vede, nu e mult diferit de cel care, în studiul despre adevăr şi minciună, lega apariţia unui adevăr social-mente recunoscut de naşterea minciunii. Acolo unde ficţiunea nu mai e liberă inventivitate dionisiacă, ce îşi pune şi-şi scoate măştile din exuberanţă creatoare, ci devine fixare de norme lingvistice şi în acelaşi timp de roluri sociale[7], se naşte şi minciuna şi, totodată, oboseala de ea, voinţa de demascare. Procesul prin care, aşa cum se vede în concepte ca cel al morţii lui Dumnezeu (ucis din prea marea dragoste pentru oameni, dar şi de însăşi acea onestitate şi veracitate pe care religia a predicat-o dintotdeauna: a se vedea de exemplu MA 123), morala, religia şi metafizica îşi văd sfârşitul chiar din cauza propriilor lor principii împinse la extrem e acelaşi care se constată aici în ceea ce priveşte masca şi ficţiunea în lumea concurenţei capitaliste. În măsura în care devin tot mai presante acele cerinţe de organizare a muncii sociale cărora, iniţial, ficţiunea canonizată în „adevăr" trebuia să le slujească, această lume a ficţiunii îşi pierde orice rămăşiţă de autonomie în raport cu cerinţele productive şi organizatorice imediate: există un proces de tipul celui pe care unii sociologi astăzi îl numesc sfârşitul ideologiilor (salutându-l ca pe un eveniment pozitiv, exact în direcţia demascării)[8], sau de

[7] Un lung aforism, cel cu nr. 356 din *Ştiinţa voioasă*, merită a fi cel puţin amintit aici, pentru multipla şi problematica lui ambiguitate. În el, de fapt, Nietzsche vorbeşte despre abilitatea pe care societatea rolurilor a dezvoltat-o, în omul modern ca şi în omul grec după sfârşitul epocii tragice, şi datorită căreia fiecare a devenit un comediant consumat. Toţi, în acest climat, consideră că pot să adopte după placul lor orice rol: iar aceasta se transformă într-o labilitate generală şi o lipsă de credibilitate; noi, oamenii de azi, „nu mai suntem material pentru o societate". În acest text, Nietzsche pare să atribuie acestui proces o semnificaţie esenţialmente negativă, fără să sesizeze elementele unei „recuperări" a dionisiacului pe care el îl conţine, elemente ce apar în schimb în plină lumină în alte texte despre comediant: de exemplu în FW 361, pe care-l comentăm mai jos.

[8] A se vedea de exemplu discuţia pe care o poartă Ernst Topitsch în primul dintre studiile reunite în *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und*

tipul a ceea ce Heidegger, chiar în studiile sale despre Nietzsche, numeşte sfârşitul metafizicii în măsura în care aceasta se realizează complet în lumea tehnică, prin stăpânirea pământului[9]. Pierderea autonomiei, fie ea şi relativă, de către lumea simbolurilor, e un pas ulterior, şi într-un anumit sens definitiv, pe calea care dusese deja de la libera creativitate dionisiacă la fixarea socio-lingvistică a canoanelor de adevăr şi minciună; ea este aici marcată de faptul că nu mai avem timp pentru „forme" şi cade astfel orice mediere care separa cerinţele productive de lumea simbolurilor (nu mai există *otium*, gust, *esprit*: toate aceste virtuţi aristocratice care, cel puţin într-o clasă socială restrânsă, păstraseră relativa autonomie a simbolicului: cf. FW 40). Pe de altă parte, în acest soi de recădere în sălbăticie, ficţiunea îşi reia sensul pe care îl avea, pentru scrierea despre adevăr şi minciună,

Wissenschaft, Neuwied, Luchterhand, 1966, pp. 15-52, în care dă şi o amplă panoramă a disputei pe această temă din sociologia germană şi anglo-americană. La Topitsch sunt deosebit de evidente fundalurile „tehnocratice" ale acestei teze, împreună cu o viziune optimistă a progresului ştiinţei. În Italia a vorbit despre sfârşitul ideologiilor Sergio Cotta, *La sfida tecnologica*, Bologna, Il Mulino, 1968. Ideologia, concepută ca gândire (deosebită de ştiinţă şi tehnică) „intenţionând să transforme lumea", se încheie pentru că funcţiile ei sunt preluate (într-un mod ce nu mai e mistificat şi iluzoriu) de ştiinţă şi de tehnică. Alături de ele, Cotta recunoaşte perena actualitate a unui soi de sapienţială *meditatio mortis*: suplimentul de suflet care trebuie pus alături de tehnică, considerată ca un instrument în substanţă neutru de care omul dispune. Dar nu e discutat eventualul caracter ideologic nici al acestei viziuni a tehnicii, nici, mai profund, al chiar acelei *mediatio mortis* care se consideră că trebuie să supravieţuiască ideologiei.

[9] Această tematică, dezvoltată pe larg în cele două volume din *Nietzsche*, Pfullingen, Neske, 1961, se poate găsi condensată în studiul *Wer ist Nietzsches Zarathustra?*, cuprins în *Vorträge und Aufsätze*, ivi 1954. Identificarea dintre domnia universală a tehnicii şi împlinirea metafizicii (în sensul pe care el îl atribuie acestui termen, evident), e o temă centrală a tuturor operelor lui Heidegger, cel puţin începând cu *Einführung in die Metaphysik*, un curs universitar din 1935 publicat în 1953 (Tübingen, Niemeyer); trad. it. de G. Masi, Milano, Mursia, 1968. Despre aceasta a se vedea cap. I din lucrarea mea *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Torino, Edizioni di „Filosofia", 1963.

în ipotetica epocă pre-socială a conflictului tuturor contra tuturor; mai mult, în lumina acestei pagini din *Ştiinţa voioasă* acea funcţie primitivă a minciunii ca armă de apărare şi de ofensivă se clarifică şi ea şi capătă un sens mai precis. Ea nu e masca dionisiacă, deoarece se naşte şi ea, cum s-a văzut, datorită unor cerinţe vitale, datorită fricii şi nesiguranţei. Se deosebeşte însă de ficţiunea canonizată în adevăr şi de relativa minciună pentru că îi lipseşte toată sfera medierilor ce iau naştere din socializare, din limbaj şi din regulile lui. Apariţia unui „adevăr" şi a unei minciuni socialmente recunoscute şi definite în regulile limbajului aduce cu sine naşterea unei lumi de forme care, tocmai în virtutea acestor medieri, apar relativ autonome faţă de cerinţele imediate de siguranţă şi de dominare a lumii exterioare, cărora la origine trebuiau să le servească. Se poate spune că istoria „formelor spirituale" în lumea greco-creştină, lumea raţiunii socratice, a moralei platonico-creştine, a metafizicii, este istoria acestei relative autonomii a lumii simbolurilor, autonomie ce „mimează", ca să spunem aşa, libera creativitate dionisiacă, lumea măştii bune. Idei ca aceea a libertăţii culturii, a autonomiei filosofiei, a literaturii, a artei şi chiar ideea unei deosebiri a moralei de economie, adică a posibilităţii unei acţiuni dezinteresate, atestă o perioadă a istoriei umane în care funcţionalitatea productiv-organizatoare a lumii simbolurilor, adică a lumii ficţiunii care nu mai e dionisiacă ci aservită unor scopuri de utilitate şi de siguranţă, era la rândul ei mascată şi acoperită de o serie de medieri, care simulau o libertate şi o autonomie acum pierdute. Îndârjirea cu care Nietzsche dezvoltă programul enunţat în aforismul 1 din *Omenesc, prea-omenesc*, care poate părea un program când reductiv în sens pozitivist-scientist, când fenomenologic-hegelian (tinzând, şi el, până la urmă, să regăsească o *unitate*, spirituală însă tot rigid totalizantă) are, în această lumină, sensul de a duce la împlinire demascarea pentru a demasca însăşi demascarea ca atare, recunoscând-o ca pe o tendinţă intrinsecă a lumii măştii rele pe baza căreia această lume ia

sfârşit prin autonegare. A se întreba dacă acest proces configurează – cum s-a mai spus – o evoluţie dialectică înseamnă a nu cunoaşte faptul că, dacă există o dialectică, aici ea ajunge la propria ei negare, adică la negarea propriului ei caracter totalizant de care nu se poate face abstracţie. A spune că Nietzsche duce demascarea până la a demasca demascarea însăşi înseamnă a ne deschide calea pentru a vedea cum el, tocmai aplicând riguros metodele de gândire în care se coagulează experienţa metafizicii tradiţionale, şi deci şi metoda dialectică (a cărei prezenţă, într-o anume măsură, nu se poate nega în gândirea lui însuşi), duce aceste metode la suprimarea lor înşile, şi ajunge autentic dincolo de ele. Aceasta va fi clar, în primul rând, numai atunci când, după ce vom fi reconstituit reparcurgerea nietzscheeană a istoriei moralei şi a metafizicii occidentale, vom compara rezultatele lui, inclusiv pe plan metodic, cu metoda şi cu rezultatele *Fenomenologiei* hegeliene; şi, în mod mult mai complet şi definitiv, atunci când în *Zarathustra* va apărea proiectul unei omeniri care, formându-se în afara conflictului şi a clasicei figuri fenomenologice de stăpânire şi sclavie, se va situa totalmente dincolo de înseşi tezele morale ale oricărei dialectici, dând naştere (a treia şi ultima fază a comparării cu Hegel) unei istoricităţi şi unei hermeneutici care nu mai implică, ca la Hegel, alternativa între viclenia raţiunii şi sfârşitul istoriei.

Conştiinţa apartenenţei la lumea decadenţei pe care înţelege să o critice şi să o demaşte, conştiinţa la care Nietzsche ajunge şi prin recunoaşterea inconsistenţei căilor de ieşire propuse de Schopenhauer şi de Wagner, se exprimă, prin urmare, fie printr-o atitudine ce nu e numai negativă şi distructivă faţă de această lume trecută[10], fie prin asumarea metodei demascării ca metodă internă, chiar a lumii însăşi a măştii rele, care ajunsă în faza

[10] Să ne amintim MA 223, despre recunoştinţa faţă de trecut; precum şi textul din VM 17, despre „fericirea istoricului", pe care-l vom comenta în cele ce urmează.

supremă a desfăşurării ei tinde să se autonege. Pierderea gustului pentru *otium*, pentru forme, pentru medieri, care se vede în practica socială a epocii, corespunde într-adevăr acelui proces de negare a moralei din raţiuni morale pe care Nietzsche îl consideră constitutiv nihilismului. Un astfel de proces e evident în funcţia pe care o capătă, încă din *Ştiinţa voioasă*, dar mai ales în reflecţia asupra nihilismului pe care Nietzsche o va desfăşura după Zarathustra, veracitatea ca forţă negatoare a însăşi acelei morale care a predicat-o şi a pretins-o dintotdeauna ca pe o virtute fundamentală. În scrierea despre adevăr şi minciună, veracitatea era indicată ca o obligaţie socială, obligaţia de a „folosi metaforele obişnuite", de a „minţi după o convenţie fixă". Dar din această obligaţie s-a dezvoltat, prin acelaşi proces prin care s-a format adevărul ca ansamblu de „iluzii despre care s-a uitat că sunt iluzii" (UeWL 1), un soi de instinct autonom al adevărului, care nu se mai concepe ca obligaţie socială, finalizată şi reglementată de utilitatea comună în vederea căreia luase naştere, ci ca datorie absolută faţă de „adevăr". A ajuns la maturitate o nouă pasiune pentru cunoaştere, prin care aceasta vrea să fie „mai mult decât un mijloc" (FW 123). Această pasiune este în acelaşi timp interioară lumii raţiunii socratice, a datoriei sociale a veracităţii, şi distructivă faţă de ea. Este ceea ce se exprimă bine în două aforisme din *Ştiinţa voioasă* dintre care al doilea, din cartea a cincea, poate fi luat drept emblematic pentru atitudinea lui Nietzsche în operele din perioada ce se deschide cu *Omenesc, prea-omenesc*. În primul, cel din cartea a patra, Nietzsche exprimă o neprefăcută repulsie faţă de forţa imboldului cunoaşterii de care se simte împins:

„*Din cea de a şaptea singurătate*. Într-o zi călătorul trânti o uşă în urma lui, se opri şi plânse. Apoi zise: 'Această înclinare, acest impuls către adevărat şi real, către ceea ce nu se vede, către cert, mă umple de furie! De ce acest hăitaş sumbru şi impetuos mă urmăreşte tocmai pe mine? Aş vrea să mă odihnesc, dar nu-mi îngăduie. Câte sunt lucrurile

care mă farmecă să zăbovesc la ele! Pentru mine oriunde se află grădini ale Armidei: şi astfel noi sfâşieri şi noi amărăciuni ale inimii. Trebuie să-mi tot mişc piciorul înainte, acest picior ostenit şi rănit: şi fiindcă trebuie, am cheltuit pentru cele mai frumoase lucruri care n-au ştiut să mă reţină o privire mâniată *pentru că* n-au ştiut să mă reţină". (FW 309).

Repulsia călătorului pentru „acest hăitaş sumbru şi neobosit" nu e o ficţiune retorică. În anumite accente ale acestui aforism pare să se simtă dispreţul lui Nietzsche pentru graba şi frenezia productivistică a industriaşului, a comerciantului, a muncitorului însuşi din societatea capitalistă modernă. Zăbava de care călătorul se simte tentat nu-i probabil altceva decât acel *otium* de care lumea modernă ne face incapabili, făcând să dispară orice rămăşiţă de autonomie a simbolurilor şi a formelor. Că sensul discursului este acesta, pare confirmat de cel de-al doilea text la care am făcut apel, aforismul 344 din cartea a cincea, pe care e bine să-l reproducem în întregime, dată fiind însemnătatea determinantă pe care o capătă, în perspectiva demascării ca manifestare şi „extremizare" autodistructivă a impulsului (socratico-apolinic) al cunoaşterii.

„În ce sens mai suntem noi cucernici. În ştiinţă convingerile n-au nici un drept de cetăţenie, aşa se spune pe bună dreptate: numai atunci când ele se hotărăsc să se coboare până la modestia unei ipoteze, până la un provizoriu punct de vedere experimental, sau la o ficţiune ordonatoare, le poate fi acordat accesul şi chiar şi o anumită valoare în regatul cunoaşterii; totdeauna cu limitarea de a rămâne supuse controlului poliţienesc, al acelei poliţii a lipsei de crezământ. Dar, la o privire mai atentă, nu înseamnă asta oare că numai atunci când convingerea *încetează* de a fi convingere, poate obţine accesul la ştiinţă? Disciplina spiritului ştiinţific n-o fi începând oare de aici, de unde nu-şi mai permite nici o convingere?... Probabil că aşa este: rămâne numai să ne întrebăm dacă, *pentru ca această disciplină să poată să aibă început,* n-ar trebui să existe deja o convingere, şi cu adevărat atât de imperioasă şi de necondiţionată încât să le sacrifice pentru ea însăşi pe toate celelalte. Se vede că şi ştiinţa se sprijină pe o credinţă, că nu există cu nici un chip o ştiinţă

„scutită de presupuneri". Întrebarea dacă este necesar *adevărul,* nu numai că trebuie să fi avut deja mai dinainte răspuns afirmativ, dar trebuie să-l fi avut într-un asemenea grad încât să fi pus chiar atunci în evidenţă principiul, credinţa, convingerea că *„nimic* nu-i *mai* necesar decât adevărul şi că în raport cu el tot restul are numai o valoare de al doilea plan". Această necondiţionată voinţă de adevăr ce este deci? E voinţa de *a nu ne lăsa înşelaţi?* E voinţa de *a nu înşela?* Ar putea, cu adevărat, voinţa de adevăr să fie interpretată şi în acest din urmă fel: presupunând că, sub generalizarea „eu nu vreau să înşel", s-ar cuprinde şi cazul aparte „eu nu vreau să mă înşel *pe mine".* Dar de ce să nu înşeli? Dar de ce să nu te laşi înşelat? Să se observe că raţiunile primei întrebări se situează într-o sferă cu totul diferită de aceea în care se găsesc raţiunile celei de a doua: nu vrem să ne lăsăm înşelaţi pentru că se admite că e nociv, periculos, nefast să fii înşelat – în acest sens ştiinţa ar fi o lungă viclenie, o precauţie, o utilitate; la asta totuşi s-ar putea pe drept obiecta: cum? Realmente a nu vrea să te laşi înşelat e mai puţin nociv, mai puţin periculos, mai puţin nefast? Ce ştiţi voi *a priori* despre caracterul existenţei, pentru a putea decide dacă avantajul cel mai mare stă în partea absolutei neîncrederi sau a absolutei încrederi? În cazul însă că aceste două lucruri trebuie să fie necesare, multă încredere *şi* multă neîncredere: de unde, atunci, ar putea ştiinţa să-şi derive credinţa ei necondiţionată, convingerea ei, pentru ea fundamentală, că adevărul este mai important decât orice alt lucru, ca şi decât orice altă convingere? Această convingere, tocmai, n-ar fi putut deloc să ia naştere dacă adevăr *şi* non-adevăr s-ar revela continuu la fel de utile unul ca şi celălalt: cum se întâmplă în realitate. Deci: încrederea în ştiinţă, care există de acum incontestabil, nu se poate să-şi fi avut originea într-un astfel de calcul utilitar, ci a izvorât mai degrabă, *în ciuda faptului* că permanent i s-au dovedit acesteia dezavantajul şi periculozitatea „voinţei de adevăr", de *adevărul cu orice preţ.* 'Cu orice preţ': vai, trebuie să înţelegem aceasta destul de bine, dacă pe altarul ăsta am sacrificat mai înainte şi am înjunghiat credinţă după credinţă. Drept urmare 'voinţa de adevăr' *nu* înseamnă „eu nu vreau să mă las înşelat", ci – nu rămâne altă alegere – 'eu nu vreau să mă înşel nicidecum pe mine însumi': iar cu aceasta *suntem pe terenul moralei.* Să ni se adreseze, într-adevăr, numai această întrebare de fond: 'De ce nu vrei să înşeli?' În special atunci când ar trebui să existe în ea aparenţa – şi există această aparenţă! – că viaţa este împletită cu aparenţă, vreau să spun, cu eroare, înşelăciune, ipocrizie, orbire, orbire de sine, şi când pe de altă parte, efectiv, forma mare a vieţii s-a dovedit întotdeauna de

partea celor mai necruțători πολιτροποι. Ar putea fi probabil, o intenție de felul acesta, dacă e interpretată binevoitor, un donquijotism, o mică extravaganță bizară; dar ar putea fi și ceva mai rău, cu alte cuvinte un principiu distructiv, ostil vieții... 'Voință de adevăr': ar putea să fie o ascunsă voință de moarte. În felul acesta întrebarea: la ce bun știință? duce din nou la problema morală: *cu ce scop există în genere o morală,* dacă viață, natură, istorie sunt „imorale"? Nu-i nici o îndoială, omul care spune adevărul, în acea temerară și ultimă semnificație cu care credința în știință îl presupune, *afirmă prin aceasta o lume diferită* de aceea a vieții, a naturii și a istoriei; și întrucât afirmă această 'altă lume', cum?, nu trebuie, chiar prin asta, să-și nege opusul ei, adică lumea aceasta, lumea *noastră?...* Ei bine, cred că s-a înțeles unde vreau să ajung, anume că totdeauna o *credință metafizică* e aceea pe care se sprijină încrederea noastră în știință; că și noi, oamenii cunoașterii de astăzi, noi care suntem atei și antimetafizici, continuăm să ne luăm și noi focul *nostru* de la acel incendiu pe care o credință milenară l-a aprins, acea credință creștină care era și credința lui Platon, și prin care Dumnezeu e adevăr și adevărul e divin... Dar cum e posibil, dacă tocmai asta devine mai incredibil, dacă nimic nu se mai revelă ca divin în afara erorii, a orbirii, a minciunii, dacă însuși Dumnezeu se revelă ca cea mai lungă minciună a noastră?" (FW 344).

În acest text se află mai mult decât poate fi scos la iveală chiar și de un comentariu detaliat, și pentru asta, mai ales, a părut indispensabil să-l reproducem în întregime. Pentru scopurile discuției noastre, rezultă mai întâi clar că Nietzsche e foarte conștient că acea cunoaștere în căutarea căreia se află el pe baza programului formulat la începutul lui *Omenesc, prea-omenesc* se prezintă, prin multiple aspecte, ca problematică. Aceasta din două motive: mai întâi de toate, întrucât ca imbold ce a fost făcut autonom de către motivele originare de utilitate socială, ea poate și să sfârșească prin a se pune împotriva acestei utilități, sau să se schimbe într-o forță distrugătoare a acelei ordini la construirea căreia contribuise. În al doilea rând, și inseparabil, chiar în procesul său de a deveni autonom, imboldul la cunoaștere se hrănește tot dintr-o credință în adevăr și în necesitatea lui pentru viață, și prin aceasta ține de însești izvoarele ce au susținut și

dezvoltat morala și metafizica lumii socratice a lui *ratio*. Semnul de întrebare cu care se încheie acest lung aforism, ca și starea de repulsie a drumețului din aforismul 309, nu e un expedient retoric, ci exprimă o adevărată condiție de îndoială, din care Nietzsche va putea ieși cu adevărat doar prin recunoașterea explicită a necesității erorii, recunoaștere care se găsește chiar în operele acestei perioade, dar care-și va avea întemeierea ei cea mai radicală în ideea eternei reîntoarceri și în *Zarathustra*. Aluzia la creștinism și la Platon, precum și la opunerea unei alte lumi față de aceea în care trăim de fapt, explică reducerea credinței în adevăr și a imboldului cunoașterii la întrega tradiție moral-metafizică a occidentului. A urma acest imbold, care se cheamă astfel și datorită caracterului peremptoriu cu care se impune, înseamnă a urma tradiția moral-metafizică a platonismului, a socratismului, a creștinismului, și totodată a-i pregăti amurgul; 'viața' cu care imboldul adevărului contrastează nu este atât 'viața' în general, cât mai degrabă această determinată formă de viață care este viața noastră[11], întemeiată pe un sistem de erori devenite adevăruri, care însă sfârșesc prin a se dezvălui ca erori și minciuni deîndată ce imboldul adevărului se revoltă și împotriva lor, împotriva a însăși noțiunii de adevăr, care este acum dezvăluită tocmai ca un sistem de iluzii consolidate, ocultate în natura lor de niște motive de conveniență socială și de către nevoile organizării productive. Tocmai din această cauză, potrivit unui enunț paradoxal din epoca lui *Zarathustra,* „veridicul sfârșește prin a-și da seama că el minte totdeauna" (Mu XIV, 51). Dar distrugerea conceptului însuși de adevăr, care

[11] Complexul discurs pe care Nietzsche îl dezvoltă în FW 110 îmi pare că poate fi înțeles și ca o demonstrare, indirectă, deoarece nu e acesta interesul principal al lui Nietzsche în textul respectiv, a faptului că „adevăr" și „viață" s-au împletit astfel în istoria *noastră*, că utilitate și neutilitate a adevărului sunt evaluate prin referire la o viață care-i deja fasonată, modificată, marcată de „adevărul" și de imboldul la cunoaștere ce se dezvoltă în relație cu ea. Este ceea ce va reieși apoi cu claritate mai amplu în însemnările pentru *Voința de putere*.

se face prin doctrina eternei reîntoarceri, trece prin tot acel proces al dezvoltării nihilismului, a cărui emblemă este moartea lui Dumnezeu. Însă Dumnezeu moare tocmai din cauza religiozităţii omului. Ateismul este

„O victorie finală şi anevoie câştigată a conştiinţei europene, deoarece e actul cel mai bogat în consecinţe al unei educaţii bimilenare întru adevăr, care în momentul ei de încheiere îşi interzice *minciuna* credinţei în Dumnezeu... Se vede ce anume a fost să învingă propriu-zis Dumnezeul creştin: însăşi moralitatea creştină, conceptul de veracitate luat cu tot mai mare rigoare, subtilitatea aceea de preoţi de spovedanie a conştiinţei creştine, tradusă şi sublimată în conştiinţa ştiinţifică, în curăţenia intelectuală cu orice preţ". (FW 357)

Itinerariul ce ne poate conduce să depăşim lumea măştii rele, a moralei şi a metafizicii platonico-creştine, are deci cu această lume o serie de legături complexe, care se rezumă în *aparenţa dialectică* a itinerariului însuşi. Demascării treptate a violenţei ce stă la baza vieţii sociale, prin care lumea simbolurilor pierde şi ultima aparenţă de autonomie pe care o mai păstrase (aristocraţie, biserică, etichetă etc.; şi, pe de altă parte, libertatea culturii, a artei, a gândirii) îi corespunde afirmarea idealului demascării pe plan teoretic, ca impunere autonomă a impulsului conştiinţei, a datoriei de veracitate. Acest fapt îl pune pe gânditorul care conduce opera de demascare într-o condiţie cu totul ambiguă şi dificilă (mai târziu, Nietzsche va vorbi de caracterul ambiguu al nihilismului). Mecanismul gândirii demascatoare, spune Nietzsche într-un pasaj din *Drumeţul şi umbra sa,* pare să aibă nevoie, drept combustibil, de însuşi elementul care ar trebui să fie obiect al cercetării sale[12]. Pe de altă parte, însă, această si-

[12] CF. Ws 43: *„Probleme ale îndatoririi de adevăr* Datoria e un sentiment care obligă, împinge la acţiune, şi pe care noi îl numim bun şi îl considerăm indiscutabil (despre originile, limita şi justificarea lui nu vrem să vorbim şi nici să fi vorbit vreodată). Dar gânditorul consideră totul ca devenit, şi orice lucru

tuaţie specială a gândirii demascatoare, care se exercită chiar aplicând riguros criteriile adevărului, sau cel puţin făcându-şi datoria de adevăr care constituie una dintre datoriile de bază în cadrul lumii ce trebuie demascată, anticipează în acelaşi timp, în desfăşurarea ei, şi un mod de a gândi diferit, strâns legat de faptul că demascarea e un fapt interior însăşi tradiţiei metafizice, şi totuşi conduce, metodic chiar, dincolo de ea. Demascarea prin urmare, dacă pe de o parte se efectuează prin aplicarea scrupuloasă, punct cu punct, a metodelor proprii metafizicii (primul dintre toate fiind reducerea la principii, care s-ar putea chema într-un mod mai general metoda întemeierii, atribuirea „raţiunii" suficiente[13], sau şi, în forma cea mai „grosolană" şi primitivă pe care o recuperează în *Omenesc, prea-omenesc* [MA 1, cit.], a reducerii la origini şi elemente constitutive), pe de altă parte tocmai pentru că în definitiv nu se petrece pe baza unor

devenit îl consideră discutabil, adică este omul fără îndatoriri tocmai pentru că este doar gânditor. Fiind astfel, deci, el nu ar recunoaşte nici îndatorirea de a vedea şi a spune adevărul şi nici măcar n-ar simţi acest sentiment; el întreabă: de unde vine? unde voieşte să meargă? dar până şi acest fapt de a întreba este considerat de el problematic. Asta totuşi nu are oare ca efect faptul că maşina n-ar mai merge bine dacă el, în actul de a cunoaşte, ar putea *să se simtă* cu adevărat *neconstrâns?* Încât pare că aici este necesar, drept combustibil, acelaşi element care ar trebui investigat de maşină. Formula ar fi probabil: *admiţând* că există o datorie de a cunoaşte adevărul, cum mai sună apoi adevărul în legătură cu orice alt fel de datorie? – Dar un sentiment ipotetic al datoriei nu-i oare un contrasens?".

[13] Critica radicală a gândirii întemeietoare ca gândire tipic metafizică e unul dintre punctele esenţiale ale reflecţiei heideggeriene; a se vedea în special *Der Satz vom Grund,* Pfullingen, Neske, 1957, în care desfăşurarea principiului de raţiune coincide pentru Heidegger cu sfârşitul istoriei înseşi. Istoria, într-adevăr, subzistă numai în sfera deschisă a „diferenţei ontologice": există istorie numai pentru că fiinţa se dă şi în acelaşi timp se sustrage, lăsând să apară fiinţarea; fiinţa e „epocală", în sensul suspendării şi tocmai de aceea există epoci istorice (cf. *Holzwege,* 1950; trad. it., *Sentieri interotti,* Florenţa, La Nuova Italia, 1968, p. 305). Principiul de raţiune suficientă, formulat de Leibniz, se desfăşoară ca reducere a întregii fiinţări la un sistem de cauze şi efecte; dar a recunoaşte ceva drept cauză (raţiune, *ratio, Grund*), înseamnă şi

raţiuni, ci ca rezultat „istoric" al unui proces de dezvoltare care-i cel al socraticului *ratio* (şi care-şi are aspectul său exterior în ieşirea la lumină a violenţei raporturilor economice şi sociale), presupune şi un caracter diferit, care anticipează realmente un mod de a fi şi de a gândi liber de structurile mentale ale moralei şi ale metafizicii. Demascarea, în această perspectivă, nu-i o respingere de erori, ci o luare de rămas bun de la propriul trecut, un fel de proces de creştere.

„O afectare în luarea de rămas bun. Cine vrea să se despartă de un partid sau de o religie, crede că acum e necesar pentru el să le respingă. Dar acest lucru e gândit cu destulă trufie. Necesar e numai ca el să înţeleagă clar ce lucruri îl ţineau până acum legat de acel partid sau de acea religie, şi că ele acum îl împing în altă parte. Noi *nu* ne-am aliniat la partidul respectiv sau la religia respectivă din *stricte motive de cunoaştere:* şi deci nici nu trebuie, atunci când ne separăm de ele, *să afectăm* aceasta". (WS 82).

---

a-l include în sistemul care este în întregime desfăşurat în faţa subiectului. Cu cât fiinţarea e întemeiată mai mult, şi totul este redus la *Grund,* cu atât mai puţin poate să se întâmple ceva nou, adică istorie autentică. În idealismul german, mentalitatea întemeierii îşi găseşte afirmarea ei cea mai deplină (Der *Satz vom Grund* cit., p. 114); dar, tocmai de aceea, pentru perspectiva idealistă, spiritul nu mai întâlneşte alte spirite decât pe sine însuşi. A dispărut diferenţa ontologică; totul e inclus în sistemul fundator-fundat al fiinţării; nu mai există *Boden,* pământesc din care să se poată naşte o istorie: „Faptul că contează total apelul la enunţarea raţiunii suficiente ameninţă să-i ia omului orice posibilitate de a avea o patrie şi îi sustrage solul unic pe care poate să aibă loc [să se dea] ceva nativ, adică pe acela din care până acum s-a născut şi a crescut orice epocă mare a umanităţii, orice spirit fondator al lumii, orice caracterizare istorică a esenţei omului *Der Satz vom Grund,* cit., p. 60). Acest caracter nihilist al gândirii întemeietoare (metafizice) e profund înrudit, şi istoriceşte legat, cu platonismul. Diferenţele dintre Nietzsche şi Heidegger, cu toate acestea, pe care Heidegger însuşi tinde să le exagereze considerându-l pe Nietzsche împlinirea însăşi a metafizicii, depind în chip verosimil de faptul că Heidegger priveşte nihilismul, acea uitare a fiinţei, cu un rezidual pathos „metafizic"; pe baza cărui fapt, dacă nu a acestui pathos, uitarea fiinţei ar trebui să presupună conotaţiile negative pe care neîndoios Heidegger i le atribuie?

Deoarece este încă interioară procesului de gândire pe care înţelege să-l depăşească, demascarea „afectează" nişte motive de cunoaştere în despărţirea de poziţiile pe care le demască; însă întrucât se simte ca rezultat al unui proces care nu-i de încadrat sau de sesizat cu instrumente logice, fiindcă aceste instrumente – şi voinţa de adevăr care le susţine – sunt la rândul lor demascate, demascarea ştie de pe acum că este ceva mai mult decât reducerea ficţiunii la pretinsul ei „adevăr", şi-şi deschide calea spre a recunoaşte, fără nelinişte moralistă, că se minte permanent (ca veridicul din însemnarea citată).

Toate acestea trebuie avute în vedere ca să încadrăm în cercetarea noastră ghidată de firul conducător al măştii semnificaţia operelor lui Nietzsche din aşa-zisa perioadă „critică"[14] adică, pe acelea care, inaugurate de cartea *Omenesc, prea-omenesc* dedicată lui Voltaire,[15] au lăsat să se creadă într-un moment

---

[14] Problema periodizării operei lui Nietzsche nu prea are sens dacă-i luată în afara unei interpretări precise a semnificaţiei întregii sale gândiri, ca o pură problemă biografică. Aici se poate găsi justificarea unui întreg filon recent de literatură nietzscheană mai ales franceză, care poate şi în numele unui antiistorism de origine heideggeriană şi structuralistă, neglijează în general problema evoluţiei istorice a gândirii lui Nietzsche. Cu toate acestea, nouă ni se pare că până şi o lectură eminamente „tematică" a lui Nietzsche nu poate face complet abstracţie de a propune o ipoteză despre felul cum se înlănţuie efectiv şi cum evoluează una din alta. Schema acceptată cel mai adesea e aceea care distinge în filozofia lui Nietzsche trei perioade: prima cuprinde *Naşterea tragediei* şi *Considerările inactuale*; a doua ţine de la *Omenesc prea-omenesc* până la *Ştiinţa voioasă*; a treia este cea a lui *Zarahustra* şi a operelor care-i urmează. Despre sensul şi legitimarea pe care Nietzsche însuşi le dă acestei tripartiţii, în noile prefeţe scrise pentru opera sa în 1886 mă mulţumesc să trimit la capitolul II din Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigun Wiedrkehr des Gleichen,* Stuttgart, Kohlmmer, 1956. În această schemă, la care din motive cu totul implicite interpretării propuse aici, aderăm şi noi, perioada ce se deschide cu *Omenesc, prea-omenesc* e caracterizată în general „critica", „iluministă" etc.: a se vedea, dintre interpreţii mai recenţi, E. Fink, *Nietzsches Philosophie,* Stuttgart, Kohlammer, 1960; trad. it., *La filosofia di Nietzsche,* Padova, Marsilia, 1973.

[15] În prima ediţie, cea din 1878, *Omenesc prea-omenesc* era dedicat memoriei lui Voltaire cu ocazia sărbătoririi centenarului morţii acestuia, la 30 mai 1878". A se vedea textul scrisorii lui Nietzsche către editorul Schmeitzner, din 3 dec. 1877, reprodusă în Ed. Colli-Montinari, IV, 2, p.482.

iluminist şi raţionalist al reflecţiei nietzscheene, în raport cu care greu s-ar putea explica *Zarathustra* şi operele următoare.

Nouă ni se pare destul de clar că demascarea înfăptuită de Nietzsche în *Omenesc, prea-omenesc*, porneşte de la nişte teze destul de îndepărtate de încrederea iluministă în forţa raţiunii. Ea reprezintă dimpotrivă, într-un anume sens, o încheiere a iluminismului, fie pentru că radicalizează multe elemente deja prezente în critica sa, fie, mai ales pentru că, ducând până la ultimele consecinţe veracitatea raţiunii, ajunge să o vadă ca fiind ea însăşi interioară lumii de demascat. Pe drept cuvânt, aşadar, s-a vorbit de Nietzsche ca împlinire a metafizicii (Heidegger). Dar această împlinire este şi o adevărată depăşire, prin acel aspect al ei pe care l-am numit demascarea demascării. Că nu se poate înţelege acest proces ca o negare a negaţiei hegeliană, rezultă deja în parte din ceea ce s-a spus, iar mai complet din ceea ce vom vedea în continuare. Fie pe planul conţinuturilor, fie pe planul metodei, discursul lui Nietzsche poate fi văzut, dimpotrivă, tocmai ca maturizare, printr-un itinerar care apare prin multe aspecte fenomenologic, a unei poziţii noi, exprimată prin opunerea unei metode „genealogice" la metoda fenomenologică hegeliană. Această depăşire nu se efectuează însă pe un plan pur metodic; am izolat, în paginile anterioare, acest aspect numai pentru a-l arăta în preliminar într-o lumină mai clară, şi pentru a orienta dezvoltarea cercetării. În realitate, la autonegarea metafizicii, care până acum ne-a apărut conturată ca autonegare a autonomiei lumii simbolurilor în viaţa socială şi ca negare a moralei (cuprinzând sub acest nume şi religia şi metafizica în sens propriu) în numele moralei însăşi, Nietzsche ajunge aplicând riguros programul „chimiei ideilor" enunţat în primul aforism din *Omenesc prea-omenesc*.

2.
MORALA CA EROARE, EGO-UL DIVIZAT

Desfăşurarea programului anunţat în *Omenesc prea-omenesc*, datorită formei aforistice pe care o au toate operele nietzscheene din această perioadă, poate fi înţeleasă unitar numai dacă se identifică, şi dacă se „alege", în ea, o linie de evoluţie. Cum am spus, pe noi ne interesează să vedem cum de-a lungul acestor opere Nietzsche ajunge să-şi pună în evidenţă, mai întâi pentru sine însuşi, esenţa autocontradictorie a formei de viaţă dominată de acea *ratio* socratică ce s-a transferat în morala creştină şi în metafizică, adică în acea gândire filosofică ce, fie şi în diferite moduri, reprezintă o imensă variaţie asupra temei unice a opoziţiei dintre o lume „adevărată" şi o lume aparentă sau falsă; opoziţie care, aşa cum afirmă, fie şi sub formă de schiţă, scrierea despre adevăr şi minciună, stă la baza vieţii noastre sociale: iar aceasta, dacă trebuie să acceptăm semnificaţia de model alternativ pe care o are, în *Naşterea tragediei* şi în a doua *Inactuală*, noţiunea de civilizaţie tragică, nu e unica formă de viaţă socială posibilă, chiar dacă-i unica pe care noi o cunoaştem şi ai cărei produşi suntem oarecum. În cadrul firului conducător mai larg al măştii, pe care l-am ales pentru cercetarea de faţă, autocontrazicerea metafizicii şi a moralei platonico-creştine apare ca acea treptată afirmare a lumii măştii rele ca lume a opoziţiei dintre adevărat (ficţiune canonizată socialmente) şi fals (minciună condiţionată şi ea şi funcţionalizată de cerinţele sociale, făcută posibilă de existenţa „adevăratului" şi făcută necesară şi utilă de

către conflictul şi de concurenţa ce domnesc în societate), până ce veracitatea cerută de societatea însăşi, la constituirea ei, ca acceptare şi uz reglementat al metaforelor şi al ficţiunilor recunoscute de toţi, se autonomizează într-un imbold de cunoaştere care ajunge să se îndrepte împotriva a înseşi ficţiunilor-bază pe care societatea se sprijină. Această autonomizare a imboldului cunoaşterii e numai aspectul teoretic al unui fenomen mai complex, care-i afirmare a demascării la toate nivelurile: acest fenomen se încadrează în acel presaj treptat căruia, prin chiar cerinţele organizării sociale şi ale reproducerii colective a vieţii, îi vine în întâmpinare relativa autonomie pe care, între apariţia lumii „socratice" şi triumful societăţii industriale, sfera simbolurilor şi-o mai păstrase, tocmai în virtutea unei anumite „inerţii" a medierilor sociale ce o legau dar o şi distingeau de lumea imediată a producţiei. A înfăptui la nivel teoretic opera de demascare pe care Nietzsche şi-o propune în *Omenesc prea-omenesc* înseamnă a urmări îndeaproape acest proces şi a-l duce la împlinire, ajungând la un punct de vedere ce va depăşi efectiv, pe planul conţinutului şi pe planul metodei, morala şi metafizica platonico-creştină, lumea socraticei *ratio* şi a decadenţei. Acest itinerar de gândire va fi şi răspunsul la problema cu care, aşa cum ni s-a părut, se încheiau scrierile din perioada de tinereţe ale lui Nietzsche, şi anume aceea dacă lumea opoziţiei dintre adevărat şi fals este o lume istorică sau *lumea tout court* (în acest caz, conform metafizicii lui Schopenhauer; acesteia îi corespundea, ca unică alternativă, eliberarea pur estetică din opera wagneriană). Verificând autocontrazicerea metafizicii, Nietzsche va stabili şi faptul că, în chiar măsura în care această contradicţie poate fi recunoscută şi dusă la împlinire, lumea măştii rele nu e unica lume istorică posibilă; a o lua ca totalitate condusă de o logică a sa şi ajunsă la încheierea ei înseamnă, într-un fel, şi a ieşi din ea, a o lăsa în urmă.

Punctul de vedere unitar din care să fie privit itinerariul parcurs de Nietzsche în operele de la *Omenesc prea-omenesc* la

Ştiinţa voioasă, este, deci, acela care urmează după descoperirea de către el a contradicţiei intrinseci a formei de viaţă platonico-creştine, pe baza căreia această formă de viaţă tinde să se autonege. Este acel proces pe care Nietzsche îl va numi nihilism, şi care, cum a apărut şi din textele citate până aici şi comentate, e un fenomen esenţialmente *moral*. Termenul „moral" are aici un sens specific şi un sens general; e adevărat că autonegarea lumii aşa-zisei *ratio* socratice se petrece tocmai prin acţiunea unei virtuţi morale, anume veracitatea sau onestitatea, care era unul dintre principiile de bază ale acelei lumi. Pe de altă parte, tocmai acest uz specific al termenului poate da impresia că sensul acestui proces este mai ales teoretic: din voinţă de adevăr noi ajungem să vedem, teoretic, lipsa de consistenţă a ficţiunilor pe care se întemeiază toată viaţa noastră socială şi morala noastră. În realitate, nu-i vorba de un proces numai teoretic; lucrul, de altfel, a apărut clar din recunoaşterea că demascarea e un fapt ce antrenează însăşi cutuma societăţii noastre. Astfel, termenul moral trebuie înţeles, neapărat, şi într-un sens mai general. Locul central al interesului lui Nietzsche pentru morală se explică întrucât, sub acest concept, el gândeşte acea *ratio* socratică, platonică şi creştină în desfăşurarea ei ca totalitate de viaţă socială şi individuală, care include în ea multiple aspecte, şi care toate pot fi văzute ca fenomene morale fie prin legătura lor cu această totalitate (cunoaşterea, de exemplu, e un fapt de viaţă, care numai într-un al doilea moment dă naştere unui impuls autonom, unei „noi pasiuni", care pretinde că trebuie luată în seamă ca atare şi poate intra în conflict cu viaţa însăşi), fie pentru că toţi împărtăşesc caracterul esenţial al acestei totalităţi (cunoaşterea, de exemplu, e un fapt de viaţă, care numai într-un al doilea moment dă naştere unui impuls autonom, unei „noi pasiuni", care pretinde că trebuie luată în seamă ca atare şi poate intra în conflict cu viaţa însăşi), fie pentru că toţi împărtăşesc caracterul esenţial al acestei totalităţi, care e acela de a opune o

lume adevărată unei lumi false, un a *trebui* să fie unui a fi de fapt; se fondează, aşadar, pe o perspectivă esenţialmente morală.

Morala, înţeleasă astfel ca totalitate a unei forme de viaţă reprezintă conexiunea diferitelor forme ale vieţii spirituale, unitatea acelei lumi a simbolurilor a cărei autonomie, cum s-a spus, e în joc în procesul nihilismului; artă, religie, filosofia în sens propriu, sunt tot atâtea momente sau aspecte ale ei, care pot fi studiate numai prin referire la totalitate şi la conţinutul ei fundamental moral.

Pentru a relua parcursul lui Nietzsche de la *Omenesc prea-omenesc* la *Ştiinţa voioasă* şi apoi, până la *Zarathustra*, e nevoie să reconstituim critica sa de demascare a acestor variate aspecte ale aşa-numitei *ratio* socratice: morală, metafizică, religie, artă. Această critică, în a ei fundamentală unitate, prezintă însă unele deosebiri, mai ales întrucât priveşte destinul artei. Chiar în aceste diferenţe, şi mai ales în ele, cum vom vedea, se anunţă sensul itinerarului demascării şi direcţia ulterioarei lui desfăşurări.

„Există două tipuri de negatori ai eticităţii. „A nega eticitatea" poate însemna, *în primul rând*: să negi că motivele etice, care *sunt produse* de oameni, au constituit realmente imboldul acţiunilor lor – înseamnă să afirmi aşadar, că eticitatea e toată în cuvinte şi că aparţine grosolanei şi subtilei imposturi (şi mai ales autoimposturi) a oamenilor, şi poate, de cele mai multe ori, se găseşte tocmai în cei mai vestiţi prin virtutea lor. Într-un al doilea rând, poate însemna că judecăţile morale se întemeiază pe anumite adevăruri. Aici se concede că ele sunt realmente motive ale acţiunii, dar se afirmă totodată că în acest fel sunt nişte erori, puse ca temelie a oricărei judecăţi etice, să constituie în oameni imboldul către acţiunile lor morale. Acesta e punctul meu de vedere.." (M 103).

Deşi nici primul tip de negare a moralei nu e cu totul absent din analizele lui Nietzsche, punctul lui de vedere, cum se spune aici, este cel de al doilea, cel care identifică erorile ce stau la baza moralei şi a judecăţilor morale. Mai mult, chiar şi întreaga impostură grosolană şi subtilă ce se poate evidenţia printr-o

analiză a primului tip sfârşeşte prin a se uni, în gândirea lui, cu erorile de bază evidenţiate în analiza celui de al doilea tip. Numai pentru că există o lume întemeiată pe deosebirea dintre adevărat şi fals şi pe solidificarea anumitor ficţiuni (sau erori) în adevăruri, se dezvoltă şi minciuna în sensul de păcăleală, simulare sau disimulare, conştientă sau inconştientă. De la erorile de bază se naşte o lume morală în cuprinsul căreia e deschisă calea către cele mai felurite configurări ale minciunii, către simptomatologiile de varii forme de nevroză pe care Nietzsche le va analiza de exemplu în *Genealogia moralei* (sentimente de culpă, idealuri ascetice etc.). Dar şi acolo rămâne adevărat că feluritele forme de înşelare şi mai ales de autoînşelare care se descoperă prin analiza sentimentelor morale îşi au rădăcina în unele erori „teoretice" de bază.

Aceste erori, în ceea ce priveşte, aici, morala, dar şi la modul mai general, sunt toate reductibile la acea eroare reliefată încă din aforismul 1 din *Omenesc prea-omenesc*: incapacitatea de a vedea cum anume ceva se poate naşte din opusul său şi, în particular, ideea că pot să existe acţiuni puse în mişcare de un alt mobil care să nu fie egoismul. În realitate, după Nietzsche, dacă vrem să supunem unei analize ştiinţifice, sau oricum, să cunoaştem şi să explicăm acţiunile omului, trebuie să putem să le reducem pe toate la un unic principiu, care e acela de a-şi procura plăcere. Alternativa la această cale nu există, deoarece numai ea e aceea care opune acestui efort de cunoaştere admiterea unei esenţe misterioase şi miraculoase a aşa-zisclor acţiuni morale, „în faţa cărora ar fi aproape un sacrilegiu să pui lumina unei explicaţii raţionale" (MA 1369. Dacă însă, drept omagiu adus impulsului cunoaşterii care ne împinge, adică tocmai dintr-un motiv „moral", refuzăm să acceptăm această non-explicaţie, atunci n-avem altă cale decât să reducem toate acţiunile la un singur principiu:

„Toate aceste motive [cele pe baza cărora până la urmă se ia decizia unei anume acţiuni, şi nu a alteia], oricât de nobile ar fi numele pe care li le dăm, sunt crescute din aceleaşi rădăcini în care credem că se cuibăresc veninurile otrăvitoare; între acţiuni bune şi rele nu există o diferenţă de gen, ci cel mult de grad. Acţiuni bune sunt acţiunile rele sublimate; acţiuni rele sunt acţiunile bune urâţite şi abrutizate. Unica dorinţă de a se bucura de sine a individului (împreună cu teama de a pierde acest lucru) se satisface în toate cazurile, omul poate acţiona cum vrea – adică cum trebuie: fie prin actele de vanitate, vendetă, plăcere, utilitate, răutate, viclenie, fie prin actele de abnegaţie, de compasiune, de cunoaştere." (MA 107).

Conceptul de sublimare, pe care l-am întâlnit deja în aforismul iniţial din *Omenesc prea-omenesc*, trebuie înţeles aici mai presus de orice şi poate numai aşa, în sensul literal pe care îl are în chimie, de trecere de la starea solidă la starea gazoasă, adică de schimbare a stării fizice a unei substanţe care rămâne aceeaşi. Că această schimbare se petrece, ca în teoriile psihanalitice ale sublimării, în virtutea unui proces de reprimare şi de refulare, de a găsi o satisfacţie diferită, e un lucru pe care Nietzsche nu-l spune explicit, chiar dacă nu ar fi greu poate, legând această sublimare din care se naşte moralitatea de un sistem de valorizare (şi de reprimare) socială, apropiind-o de sublimarea freudiană[1]. Această apropiere pare confirmată şi de explicaţia pe care Nietzsche încearcă s-o elaboreze în jurul

[1] Cel puţin în ceea ce priveşte structura procesului, însă nu şi pentru conţinuturile ei de bază. Nietzsche vorbeşte de egoism în sens generic, nu în particular, de sexualitate şi *libidou*. Despre conceptul de sublimare la Nietzsche, o amplă discuţie şi o culegere de (nu multe) texte nietzscheene pe această temă se poate găsi în W. Kaufmann, *Nietzsche, Philosopher Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, 1950, p.189 şi urm. Kaufmann subliniază analogia cu Freud, dar şi diferenţa fundamentală care constă în locul central pe care sexualitatea îl are la Freud şi pe care nu-l are, desigur, ca atare, pentru Nietzsche. Chiar şi unde vorbeşte de sexualitate sublimată, ca în VM 95, Nietzsche nu o consideră ca esenţă a impulsului; încât, cum observă cu justeţe Kaufmann, „sexualitatea e tocmai acel aspect al

cauzei sublimării, adică al transformării mobilului egoist în principiu de comportamente altruiste, şi deci „inexplicabile", iar prin aceasta morale. Omul e capabil de comportamente altruiste, de abnegaţie, numai sub impulsul emoţiei şi al afectelor.

„Omul nu-i la fel de moral la orice oră, asta se ştie prea bine: dacă se judecă moralitatea lui pe baza capacităţii de mari acte de sacrificiu şi de abnegaţie (care, devenită durabilă şi obişnuită, este sfinţenie), el e la modul maxim moral *în afect*: emoţia puternică îi oferă motive cu totul noi, de care el, dacă e calm şi rece ca de obicei, poate că nici nu s-ar simţi în stare [...]. Sub influenţa emoţiei violente, el vrea în orice caz ceea ce e mare, violent, imens, şi dacă din întâmplare observă că sacrificiul de sine însuşi îl satisface tot atât sau chiar mai mult decât sacrificiul altuia, îl alege pe primul. Propriu-zis, adică, pe el îl interesează numai să-şi descarce emoţia; atunci, pentru a-şi uşura tensiunea, apucă până şi lăncile duşmanilor şi şi le înfige în piept." (MA 138).

Dislocarea energiilor reprezentată de sublimare nu are loc fără un motiv: mobilul acestui proces e emoţia. O ulterioară

impulsului fundamental care este şters prin sublimare" (p.193). Chiar şi fără să-l dezvolte – ba chiar, dimpotrivă, prin el, Nietzsche ar opune sexualităţii freudiene voinţa de putere ca impuls-bază – Kaufmann furnizează aici o importantă sugestie care poate fi luată drept ghid al oricărei comparaţii Nietzsche-Freud. Dacă se ţine cont de caracterul esenţial interpretativ al voinţei de putere, pare că se poate spune că pentru Nietzsche şi *libido*-ul este acum „mască" a unui impuls mai radical, cu care însă nu poate fi confruntat ca altul, pentru că această confruntare ar presupune o identificare, care ar solidifica-o într-una dintre posibilele sale „interpretări". Rămâne că: a) din punct de vedere metodic, în primă aproximare, istoria „culturii", adică a moralei şi a formelor spiritului, este pentru Nietzsche ca şi pentru Freud, produs de sublimare; b) însă, pentru Nietzsche, şi pulsiunea-bază, cea sexuală, care are la Freud un fel de funcţie „noumenică", e mască; deci, rolul său de bază este şi el un fenomen istorico-cultural; c) mai mult: însăşi sublimarea, ca mecanism care explică istoria culturii, e un fenomen istoric; lumea simbolică a lui *Uebermensch*, cum se va vedea, nu e produs de sublimare: aceasta, în definitiv, pentru că noţiunea însăşi de sublimare, ca schimbare de stare (de aparenţă) a unei substanţe care rămâne aceeaşi, este dezvăluită şi ea ca aparţinând mentalităţii metafizice.

analiză a conceptului de emoţie, mai ales în lumina noţiunii de voinţă de putere şi a caracterului ei hermeneutic, ar putea să descopere în afecte şi în emoţii ţesătura a o serie de relaţii sociale (societatea, dar mai întâi tatăl) care s-ar raporta la funcţia îndeplinită, în sublimarea freudiană, de către super-ego. Nietzsche însă nu duce până la capăt discuţia într-o asemenea direcţie: pentru el, emoţia serveşte aici doar ca să reducă actele aparent altruiste la imboldul de a-şi procura plăcere, adică la egoism.

Această reducere la egoism, care reflectă pe planul teoretic procesul de demascare practic reprezentat de ieşirea la iveală, în viaţa socială, a voinţei profunde care domină lumea acelei *ratio* socratice în forma ei cea mai deplină şi cuprinzătoare, şi anume societatea industrială, are la Nietzsche o semnificaţie mai ales metodică. Ea capătă într-adevăr, mai întâi de toate, cum deja s-a notat, definiţia kantian-schopenhaueriană de moralitate ca altruism, şi pune în evidenţă felul cum acţiunile considerate altruiste sunt în realitate conduse şi ele de căutarea plăcerii proprii, egoiste. Această reducere are o semnificaţie metodică întrucât trebuie citită prin opoziţia ei faţă de perspectiva care, cu Kant, acceptă acţiunea morală ca pe ceva substanţialmente neexplicat; a spune într-adevăr, că acţiunea morală este aceea care se naşte din pur respect al legii, care comandă în mod pur formal, şi că e posibilă pentru că omul e liber, înseamnă a admite un soi de principiu ultim dincolo de care cunoaşterea nu trece, care i se impune ca un fapt ce nu e „mediabil" printr-o explicare care să-l reconducă spre un fundament ulterior. Aşadar, tocmai această problemă îl preocupă pe Nietzsche, mai mult chiar decât validitatea reducerii tuturor acţiunilor la mobiluri egoiste. Reducerea la egoism e singura cale care i se prezintă ca respingând inexplicabilul acţiunii morale, iar el o urmează şi pentru că, de fapt, tocmai egoismul este mobilul care, în viaţa socială a epocii sale, îi apare ca prezentându-se în modul cel mai impunător ca adevăr al comportamentelor omeneşti. Dar egoismul este, şi el, mai ales în acest sens, un concept „istoric", care deci

nu recade sub obiecţia, posibilă, de a fi la rândul său un principiu ultim şi, în acest sens, tot atât de metafizic şi de inexplicabil ca şi libertatea voinţei. Deşi reducerea la egoism are un sens metodic, de refuz al inexplicabilităţii acţiunii morale, egoismul nu este şi un principiu ultim, metafizic, ci e luat ca un concept istoric. Mai întâi de toate, cum s-a spus, în sensul că societatea timpului său îi pare lui Nietzsche a-l manifesta ca pe adevăratul mobil în jurul căruia se articulează viaţa socială (amintim aforismul despre goana după aur). În al doilea rând, caracterul metodic al reducerii la egoism, semnificaţia istorică a acestei noţiuni este clar indicată de faptul că Nietzsche e perfect conştient de caracterul ne-limitat şi de „naturalitatea" *ego*-ului însuşi ce stă la baza acţiunii morale şi urmăreşte în ea totdeauna numai plăcerea proprie:

„*Egoismul aparent*. Cea mai mare parte a oamenilor, orice ar putea ei crede şi spune oricând despre „egoismul" lor, cu toate astea, în toată viaţa lor, nu fac nimic pentru *ego*-ul lor, ci numai pentru fantasma acestui *ego*, care s-a format, despre ei, în capul celor ce le stau în preajmă, şi care li s-a transmis şi lor; ca urmare a acestui fapt, trăiesc cu toţii laolaltă într-o ceaţă de opinii impersonale şi semipersonale, şi de aprecieri arbitrare, şi aproape poetice, de valoare; fiecare dintre ei trăieşte mereu în capul altcuiva, şi acest cap, şi el, în alte capete: o curioasă lume de fantasme care poate să-şi dea, în toate astea, nişte aere atât de firoscoase! Această ceaţă de opinii şi de obişnuinţe se dezvoltă şi trăieşte aproape independent de oamenii pe care ea îi învăluie; rezidă în ea imensul influx al judecăţilor generale despre om – toţi aceşti oameni ce nu se cunosc ei înşişi cred în exangua entitate abstractă „om", adică într-o ficţiune; şi orice transformare introdusă în această abstractă entitate prin judecăţile indivizilor potentaţi (cum sunt principii şi filosofii) influenţează extraordinar şi în măsură iraţională asupra marii majorităţi..." (M 105).

Nietzsche e foarte conştient că *ego*-ul e o imagine istoriceşte condiţionată, aşa încât urmărirea de scopuri egoiste nu este niciodată un dat „ultim" al acţiunii, ci dimpotrivă, indică radicala lui apartenenţă la epocă, la societate, la un grup aparte în care

Biblioteca Centrală Universitară TIMIŞOARA „Ioan Todoran"
601.821

trăim şi cu care ne confruntăm.[2] Însăşi noţiunea de egoism, s-ar putea spune, ducând doar puţin mai departe discursul lui Nietzsche, e funcţie de o lume istorică, a noastră; iar aceasta explică de ce el însuşi nu reuşeşte să gândească moralitatea şi imoralitatea (sau amoralitatea) acţiunilor decât în termeni de opoziţie între mobiluri egoiste şi (eventuale) mobiluri altruiste. Însă e vorba de un discurs care, ca întreg itinerariul demascator al acestor opere nietzscheene, este totalmente interior, chiar şi sub acest profil, lumii măştii rele al cărei critic se vrea el.

Cei doi termeni ai problemei la care am fost conduşi de către cerinţa de a preciza sensul reducerii la egoism şi al noţiunii de egoism, adică conceptul de *ego* şi acela de condiţionare istorico-socială al constituirii lui ca centru de mobiluri şi de căutare de plăcere, sunt şi cei pe care se articulează desfăşurarea demascării nietzscheene a moralităţii. Această demascare, într-adevăr, se efectuează în două moduri ce se împletesc continuu, şi care pot fi indicate, rezumativ, prin două concepte: caracter social al oricărei morale; morala ca autosciziune a omului.

Prezenţa în noi a unui imbold de a săvârşi anumite acţiuni „morale" e ceea ce se numeşte vocea conştiinţei. Or, pentru Nietzsche, ea nu e altceva decât prezenţa în noi a autorităţii comunităţii în care trăim. „Conţinutul conştiinţei noastre (Gewissen) e tot ceea ce în anii copilăriei ne-a fost de regulă *cerut* fără motiv din partea unor persoane pe care le veneram sau de care ne temeam..." conştiinţa „nu e vocea lui Dumnezeu în sânul omului, ci vocea unor oameni în om". (WS 52)[3]. Legătura

[2] Chiar plăcerea, în căutarea căreia ar consta egoismul, nu e nimic imediat, ci e „stimul interpretat". Cf. FW 127: „Faptul că un stimul violent e simţit ca plăcere sau neplăcere e o chestiune care priveşte intelectul *interpretant* care, în cea mai mare parte a cazurilor, acţionează fără ştirea noastră în această elaborare; iar unul şi acelaşi stimul *poate* fi interpretat ca plăcere sau neplăcere".

[3] Despre conceptul de conştiinţă la Nietzsche, cu unele indicaţii şi în ceea ce priveşte relaţia cu psihanaliza, a se vedea S.Sonns, *Das gewissen in der Philosophie Nietzsches*, Winterthur, Keller, 1995.

dintre morală şi societate apare astfel ca o legătură necesară: nu există morală unde nu există voce a conştiinţei, şi deci unde nu există societate.

„Acolo unde ne izbim de o morală, acolo găsim o evaluare şi o ierarhie a instinctelor şi a acţiunilor umane. Aceste evaluări şi ierarhii sunt întotdeauna expresia nevoilor unei comunităţi şi ale unei turme [...] Prin morală, individul este educat să fie funcţie a turmei şi să-şi atribuie valoare numai ca funcţie [...] Moralitatea e instinctul turmei în individ" (FW 116).

Pe de altă parte, pare că morala priveşte numai modul în care comunitatea evaluează, ierarhizează şi disciplinează instinctele individului: dar la finele aforismului ea însăşi este numită instinct, şi aceasta trebuie luat în sens literal deoarece corespunde coerent gândirii lui Nietzsche, pentru care înseşi instinctele şi pulsiunile fundamentale sunt istoriceşte determinate şi modificate (a se vedea aforismul la care ne-am referit mai înainte, asupra caracterului ne-imediat al reprezentărilor *ego*-ului). Nu poate exista moralitate fără societate deoarece, cel puţin în lumea lui *ratio* socratic în care însuşi adevărul e o stipulare socială şi în funcţie de nevoile sociale, nu există „impuls" care să aparţină individului ca atare, care să nu fie prezenţa în el a trecutului şi a cerinţelor prezente ale grupului în care s-a născut, a lumii de care aparţine. Ceea ce numim instinct nu e numai aşa cum metaforele şi iluziile care uită că sunt ce sunt, şi care pentru lucrarea despre adevăr şi minciună, constituie „adevărul"; instinctul e supravieţuirea în noi a unor prescripţii şi norme sociale foarte vechi şi deja consolidate, care pot fi încă valabile, dar pot să şi vină în conflict cu cerinţe şi prescripţii mai recente; acest conflict constituie baza contrastelor dintre aşa-zisele impulsuri şi instincte ale individului şi normele moral-sociale. Viaţa morală e felul cum se articulează şi se întretaie diferitele planuri ale acestei stratificări. Consolidarea în noi a unor determinate exigenţe şi

prescripţii nu se rezolvă, de altfel, numai în formarea de instincte, de impulsuri, negândite de a acţiona în anumite moduri; ci şi în felul cum se impun, cu aceeaşi forţă ca şi instinctele, unele imperative ce au caracterul imperativului categoric kantian. Categoricitatea acestor imperative constă numai în faptul că atari prescripţii, la origine ipotetice, s-au conservat chiar dincolo de situaţia contingentă ce le făcea necesare.

„*Importanţa uitării în sentimentul moral*. Aceleaşi acţiuni care în societatea originară au fost într-un prim timp inspirate de scopul *utilităţii* comune, au fost ulterior înfăptuite de alte generaţii din alte motive: din teamă sau din respect faţă de cei care le cereau sau le recomandau, sau din obişnuinţă, deoarece încă din copilărie le-au văzut făcute în jurul lor, sau din bunăvoinţă, întrucât îndeplinirea lor crea pretutindeni bucurie şi chipuri aprobatoare, sau din vanitate, deoarece erau elogiate. Astfel de acţiuni, în care motivul principal, cel al utilităţii, a fost uitat, se numesc pe urmă morale: poate că nu pentru că ele sunt mai apoi îndeplinite din acele alte motive, ci pentru că nu sunt îndeplinite pentru vreo utilitate conştientă." (WS 40).

Până şi faptul că societatea este aşa de atentă să deosebească acţiunile morale de cele înfăptuite din utilitatea conştientă e justificat, pentru Nietzsche, de lupta pe care societatea a trebuit s-o dea împotriva egoismelor individuale (şi ele, totuşi, doar simptome ale unor rânduieli sociale diferite şi mai vechi), aşa încât a grevat urmărirea utilităţii cu o cenzură atât de puternică, încât moralitatea trebuie de la sine să apară, tocmai din motive de utilitate socială, ca ceva imun la orice amestec cu folosul individual (reamintim pasajul din *Naşterea tragediei* despre egoismul superior).

Reducerea vieţii morale la această stratificare de impulsuri istoriceşte formate şi care, prin inerţia cu care tind să se autonomizeze şi să se fixeze, intră de fapt în conflict între ele sub numele de instincte, îndatoriri, imperative, folositor şi bun etc., implică o serie de probleme cărora ar fi greu să le căutăm o

soluţie definitivă în aceste scrieri ale lui Nietzsche. Rezolvarea conceptului de instinct în cel de prescripţie socială ce-şi uită originile, de exemplu, se încadrează în distrugerea generală a noţiunii de eu căreia i-am văzut preludiul în caracterul problematic recunoscut al noţiunii de egoism. Pe de altă parte, aluzia pe care am întâlnit-o şi în ultimul text citat, la o „societate originară", pare să ne facă să credem că pentru Nietzsche există totuşi o opoziţie originară între impulsuri individuale şi prescripţii sociale, şi deci şi o originară ajustare a acestui conflict, dinspre care ar veni apoi toate evoluţiile ulterioare. În realitate, totuşi, soluţia acestei probleme nu-i poate fi cerută lui Nietzsche tocmai prin caracterul însuşi al operei de demascare pe care el o înfăptuieşte. Pretenţia de a se întoarce la origine primă, la nişte elemente constitutive dincolo de care nu se mai trece, e încă ceva tipic pentru o cerinţă metafizică. Cum s-ar putea vorbi de un ansamblu de impulsuri şi instincte originare constitutive ale eului faţă de societate, dacă, pe de altă parte, cum vom vedea imediat, una dintre ţintele demascării moralei şi a metafizicii e tocmai noţiunea de eu ca substanţă autonomă, separată, ce se distinge şi se opune la ceea ce nu este eu, şi deci istoriei societăţii în care „se găseşte"? Dificultăţile pe care le întâmpinăm în urmărirea reconstituirii nietzscheene a straturilor în care se articulează viaţa morală, prin urmare, nu sunt altceva decât o mărturie a imposibilităţii, pe care Nietzsche va ajunge din ce în ce mai clar s-o verifice, de a gândi această viaţă cu conceptele în care o gândeşte lumea lui *ratio*, adică cea a platonismului şi a creştinismului (eu, bine, instinct, utilitate etc.).

Reducerea impulsului moral, prezent în noi ca conştiinţă, la interiorizarea de judecăţi şi de aprecieri sociale, este primul moment al reducerii moralităţii la plăcere şi la egoism, care rămâne obiectivul de ansamblu al lui Nietzsche în aceste opere. Dacă facem „binele", asta e pentru că există în noi un impuls să-l facem, şi deci să dobândim plăcere din aceste acţiuni, iar un asemenea impuls se explică ca interiorizare a unor aprecieri şi

judecăţi sociale originar formulate ca imperative ipotetice – adică, la rândul lor, întemeiate pe plăcere şi utilitate – devenite apoi categorice fie printr-un proces de obliterare, fie pentru că, izolându-le de motivul utilităţii, li se conferea o putere mai mare împotriva instinctelor „egoiste" ale indivizilor. Cu toate acestea, caracterul ascetic pe care moralitatea şi l-a dobândit în general, şi probabil nu poate să nu-l capete, cere o explicare ulterioară.

Ascetismul se explică aprofundând discuţia despre conflictul moral ca conflict între prescripţii şi impulsuri ce aparţin unor „straturi" diferite ale personalităţii. Ascetul nu e unul care se sustrage căutării generale a plăcerii ce conduce toate acţiunile umane (chiar dacă având configuraţii istorice foarte diverse; iar istoricitatea ţine, cum s-a spus, de însăşi reducerea nietzscheeană a moralei la plăcere: noţiunea de plăcere e singura de care el, în lumea măştii rele, dispune). Ascetul însuşi face ceea ce face ascultând de un imbold, care domină în el faţă de altele ce nu sunt la fel de puternice. Nu e vorba de tradiţionala luptă între instincte şi raţiune, aşa cum a configurat-o morala tradiţională întotdeauna. Acest mod de a interpreta asceza se fonda încă pe prejudecata unei substanţiale unităţi a eului, unitate care rezida în raţiune, sau în conştiinţă, înţeleasă ca instanţă supremă a personalităţii, aceea pe baza căreia, întocmai, omul putea spune „eu", putea *să se recunoască* din cutare sau cutare acţiune. În această perspectivă, asceza era lupta eului (raţiune) împotriva mobilurilor empirice, a pasiunilor (a căror „pasivitate" le sublinia caracterul de mobiluri ce se impun din exterior). Nietzsche nu mai înţelege în schimb asceza şi lupta morală tot ca pe o luptă a eului împotriva vreunui adversar, totdeauna mai mult sau mai puţin exterior, ci ca pe o radicală sciziune a eului.

„*Morala ca autosciziune a omului.* Un bun autor, căruia-i stă cu adevărat la inimă propria-i cauză, doreşte ca cineva să vină şi să-l anuleze pe el însuşi susţinând aceeaşi cauză în mod mai clar şi răspunzând exhaustiv la chestiunile conţinute în ea. Fata care iubeşte

doreşte să poată cântări prin infidelitatea iubitului devotata fidelitate a iubirii ei. Soldatul doreşte să cadă pe câmpul de bătălie pentru patria lui victorioasă: pentru că în victoria patriei sale învinge în acelaşi timp dorinţele lui cele mai înalte. Mama îi dă fiului ceea ce-şi refuză ei însăşi, somnul, mâncarea cea mai bună, şi în unele cazuri sănătatea şi averile. Dar sunt oare, toate acestea, stări altruiste? Sunt aceste acţiuni ale moralei, nişte miracole, deoarece ele ar fi, după Schopenhauer, „imposibile şi totuşi reale"? Nu-i oare evident că în toate aceste cazuri omul iubeşte *ceva din sine*, un gând, o aspiraţie, o făptură, mai mult decât orice alt lucru din sine, şi că el, prin urmare, îşi *scindează* propria fiinţă şi sacrifică o parte din ea celeilalte? Se petrece ceva probabil *esenţialmente* diferit atunci când un îndărătnic spune: „Prefer să mă las omorât decât să mă dau la o parte cu un pas din faţa acestui om"? În toate cazurile amintite există înclinarea către un lucru (dorinţă, instinct, aspiraţie); a-l urma, în ciuda tuturor consecinţelor, nu este, în orice caz, ceva „altruist". În morală omul se poartă cu sine însuşi nu ca *individuum*, ci ca *dividuum*." (MA 57).

Credinţa în caracterul „miraculos" al acţiuni morale e inseparabilă de încrederea în unitatea de nezdruncinat a eului, în „libertate" ca punct de referinţă ultim pentru înţelegerea acţiunilor. Dar de îndată ce încercăm să explicăm „miracolul" moral, descoperim, după spusa lui Nietzsche, că o explicaţie satisfăcătoare raţional e numai aceea care îl vede ca acţiune îndreptată spre satisfacerea unei nevoi, spre realizarea unui imbold. Acţiunile morale, care cel mai adesea (şi e lucrul asupra căruia morala a insistat la maximum) implică o umilire a intereselor individuale celor mai aparente (căutarea plăcerii, sau a anumitor plăceri, a avantajului economic etc.), se explică admiţând că în ele un anumit imbold, cel „moral" (dar în realitate, pur şi simplu, instinctul de turmă din individ: ca vanitate, ca dorinţă de a le face altora plăcere, de a se simţi integrat în diferite moduri în grup), învinge asupra altora. Dar şi imboldul moral tinde la atingerea unei stări de satisfacţie, la plăcere, şi este deci un impuls egoist. Tot acest lucru apare clar, de exemplu, dacă se consideră plăcerea care e legată de acţiunile făcute în conformitate cu cutuma în

vigoare, care corespund nu numai unui obicei individual, ci unei habitudini sociale (cf. MA 97). Dar şi ascetismul în sensul cel mai propriu, cel care implică o luptă şi o „depăşire de sine", conţine o plăcere, plăcerea „sublimităţii", care-i o formă de orgoliu (M 32). Tocmai pe baza autosciziunii se explică şi trăsăturile cele mai dure, mai represive şi mai crude ale ascetismului (mortificarea, penitenţele, durerea căutată şi voită ca probă), şi în general conexiunea, la care Nietzsche e foarte atent, dintre „voluptate, religie şi cruzime", despre care vorbise deja Novalis.[4]

Care este rezultatul acestei prime abordări a erorilor care stau la baza moralei? Cum s-a văzut, prima eroare de învins este aceea ce acceptă acţiunea morală ca pe un fapt nu numai neexplicat, dar şi inexplicabil, deci ca acţiune miraculoasă. Prin analiza sentimentului moral ca un complex de judecăţi şi dispoziţii active cărora li s-au uitat fundamentele utilitare, şi prin noţiunea de autosciziune a omului, Nietzsche vrea să ofere un exemplu de explicare plauzibilă a moralităţii, care în orice caz reprezintă deja, pentru raţiune, o alternativă mai satisfăcătoare decât inexplicabilitatea kantiană şi schopenhaueriană a „miracolului". Rezultatul acestei demascări nu doreşte să fie distrugerea moralităţii în aspectele ei individuale, sau a virtuţilor. Multe virtuţi se arată valabile şi astăzi, chiar din punct de vedere al societăţii prezente, şi deci, sub acest aspect, merită să fie păstrate. Dar alături de această atitudine conciliantă şi „conservatoare", se prezintă deodată una diferită, arătând şi aici, în acţiune, ambiguitatea parcursului demascator nietzscheean, care pe de o parte duce la extremele ei consecinţe logica internă a aşa-zisei *ratio* socratice, pe de alta, în acelaşi timp, o împinge să se autodepăşească.

„Eu nu neg că multe acţiuni zise a nu fi etice sunt de evitat şi de combătut, şi că astfel multe din cele zise a fi etice, trebuie înfăptuite şi

[4] A se vedea în special MA 142; şi în genere tot MA 137-42.

urmate; însă cred că şi într-un caz şi în altul trebuie pornit *de la temeiuri diferite de cele existente până astăzi.*" (M 103).

Aceasta va fi „morala cunoştinţei", cea de care vorbeşte *Călătorul şi umbra sa* (44), care „e deasupra tuturor motivelor iluzorii ale moralei, dar şi-a lămurit ei însăşi pentru ce timp de lungi perioade omenirea nu a putut avea altele" (ivi). Această morală a cunoştinţei rămâne totuşi un ideal pe care Nietzsche nu-l defineşte mai bine, şi desigur că nu va fi după aceea morala supraomului. În realitate ne aflăm aici în faţa unui aspect a ceea ce, în general, am numit autonegarea moralei şi a metafizicii: omenirea a avut pentru lungi perioade nevoie de aceste motive iluzorii pentru morală deoarece nu existau altele. Demascarea caracterului iluzoriu al motivaţiilor morale nu creează morala pe alte temeiuri, pur şi simplu o distruge. Portretul ferocităţii şi sălbăticiei vieţii „americane", adică a violenţei vădite în viaţa socială în lumea acelei *ratio* socratice integral desfăşurate, nu face decât să reprezinte starea de fapt care corespunde descoperirii caracterului pur utilitarist al imperativelor morale. Imposibilitatea de a contura mai precis acest ideal al unei morale a cunoştinţei arată că, pe această cale, Nietzsche a ajuns la o limită, la un punct unde i se revelă pe plan teoretic autonegarea moralei pe care lumea modernă deja o realizează în fapt în raporturile sociale. Plecarea de la fundamente diferite va însemna cu mult mai mult decât o simplă ajustare internă a moralei tradiţionale. Acest lucru devine clar în a doua etapă a demascării nietzscheene, aceea care are drept obiect metafizica ce ţine loc de suport teoretic moralei platonico-creştine.

3.
METAFIZICĂ ŞI VIOLENŢĂ

Nexul dintre morală (în sens specific, ca sistem de prescripţii şi de aprecieri) şi metafizică (ca sistem de enunţuri teoretice despre lume şi despre fiinţă) se clarifică pornind de la critica nietzscheeană adusă credinţei în caracterul miraculos şi inexplicabil al moralei, credinţă schopenhaueriană şi kantiană, dar proprie în general oricărei morale. „Miraculosul" lui Schopenhauer reprezintă o specie de *non plus ultra*, de linie de netrecut pentru reflecţie şi investigaţie. Concepţia tradiţională a moralităţii, care se exprimă în această doctrină schopenhaueriană şi care se poate reduce la cea mai generală şi generică credinţă în libertate (miracolul nu este decât un alt nume pentru libertate), se întemeiază într-o credinţă şi mai radicală, care e aceea în noţiunile ultime (itinerarul moralei kantiene, de altfel, e exemplar, deoarece conduce direct la recuperarea noţiunilor „ultime" ale metafizicii tradiţionale: Dumnezeu, nemurirea sufletului, libertatea: cf. FW 335). Tot discursul moralei are sens dacă au sens aceste noţiuni ultime; şi, pe de altă parte, la aceste noţiuni s-a ajuns tocmai cu ajutorul căii morale: încât, dacă am găsit o ipoteză plauzibilă ce explică miracolul moralităţii în termeni nemiraculoşi, noţiunile ultime la care fuseserăm conduşi de acceptarea acelui miracol trebuie şi ele revăzute şi abandonate. La acest punct, critica nietzscheeană a moralei devine critică generală a metafizicii. Totul este deja decis într-un fel când Nietzsche a recunoscut încă din scrierile primei perioade, că cunoaşterea e un fapt de viaţă, şi

aparţine vieţii (unei forme de viaţă): pe această bază se conturează deja supoziţiile criticii aduse metafizicii ca „produs" al moralei şi deci al unei anumite ordini sociale. Pe de altă parte, şi prin asta analiza lui se complică, deşi metafizica îşi are originea în aceleaşi nevoi care au făcut să apară morala şi este doar un mijloc de care morala se serveşte pentru a căpăta consistenţă şi forţă, ea îşi capătă însă, mai apoi, o relativă autonomie şi dă naştere unor modificări ale moralei înseşi. Acesta este un aspect al acelui proces pe care l-am indicat ca relativa autonomizare a lumii simbolurilor în intervalul dintre prima impunere a lui *ratio* socratic şi definitiva ei extindere în societatea industrială.

Mecanismul conexiunii metafizicii ca credinţă în noţiunile ultime cu lumea moralei şi a raţiunii [*ratio*] socratice se descoperă atunci când încercăm să clarificăm noţiunea de plăcere care stă la baza primei demascări nietzscheene a moralei. *Omenesc prea-omenesc* defineşte generic plăcerea ca „sens al propriei potenţe, al propriei puternice excitări" (MA 104), şi pe aceste direcţii se mişcă celelalte texte ale lui Nietzsche care încearcă o precizare a conceptului. Aceşti termeni însă, par să trimită la ceva de altă natură; şi de altfel, cum s-a văzut, nu poate exista pentru Nietzsche o noţiune „ultimă" a plăcerii, excitarea pare să fie astfel prin raportare la o potenţă simţită ca posedată sau dorită; iar potenţa, apoi, e forţă de a se afirma, de a urmări scopuri şi satisfacţii ulterioare. În sfera lumii morale şi metafizice cum este cea a noastră – cea a raţiunii [*ratio*] socratice în cadrul căreia, cum s-a văzut, se exercită demascarea nietzscheeană – aprofundarea analizelor asupra obiectivelor pe care le urmăreşte în realitate acţiunea morală dincolo de noţiunea ce nu e încă definitivă a plăcerii ne duce la întâlnirea altui concept, ce nu e alternativ faţă de acela al plăcerii, ci îi precizează semnificaţia „istorică", conţinutul în această lume determinată. Este *nevoia de siguranţă*. Comportamentul mimetic al animalelor care tind să se confunde cu mediul pentru a se sustrage atacatorilor şi a ataca la rândul lor cu avantajul surprizei este după Nietzsche un

exemplu ce se potriveşte ca o mănuşă cu comportamentul moral al omului. De altfel, deja textele la care ne-am referit pentru a arăta originea socială a aprecierilor şi a imperativelor morale ne-au arătat că plăcerea care se capătă din acţiunile morale, cele care aparent contrastează cu impulsurile noastre şi interesele individuale, se raportează în ultimă analiză la dorinţa de a fi acceptaţi de grupul social de care aparţinem, aprobaţi, încorporaţi, întocmai ca animalele aici, „mimetizaţi". Precum animalul se mimetizează, tot astfel

„individul se ascunde sub generalitatea conceptului 'om' sau în societate, sau se adaptează la principii, clase, partide, opinii ale timpului sau ale ambientului: şi se va găsi cu uşurinţă similitudinea animalică pentru toate manierele subtile de a ne preface fericiţi, recunoscători, puternici, îndrăgostiţi. Chiar şi acel simţ al adevărului care în fond e simţul siguranţei, omul îl are în comun cu animalul: nu voim să ne lăsăm înşelaţi, nu vrem să ne inducem pe noi înşine în eroare, ciulim urechea cu neîncredere la cuvintele convingătoare ale pasiunii, şi ne reprimăm şi rămânem în gardă împotriva noastră înşine... Animalul observă efectele pe care le exercită asupra reprezentării altor animale, pornind de aici învaţă să privească în urma sa însuşi, pentru a se surprinde „obiectiv" (M 26).

În acest text apare cu claritate conexiunea dintre urmărirea de scopuri practice (siguranţa) şi ivirea de atitudini „teoretice" precum obiectivitatea şi simţul adevărului. Aceste noţiuni metafizice şi altele care se conexează cu ele, s-au născut istoriceşte din căutarea practică a siguranţei, într-o situaţie, aşadar, care pentru om se prezenta ca ameninţătoare. Acesta este unul dintre punctele-cheie pentru a înţelege sensul demascării nietzscheene a moralei şi a metafizicii. Morala, aşa cum noi o purtăm încă scrisă înăuntru e moştenire a unei situaţii a raporturilor omului cu natura şi cu lumea care de acum – cum vom vedea – nu mai e actuală. Venirea sfârşitului moralei şi al metafizicii nu e un fapt care priveşte mai înainte de toate cunoştinţa, ci e simptomul unei condiţii diferite de viaţă. Într-o notă din perioada *Voinţei de putere* (Mu, XVI, 52), Nietzsche scrie:

„Noi ne aflăm într-o situaţie diferită în ceea ce priveşte „certitudinea". În cea mai mare parte a trecutului omul a fost crescut în teamă, şi orice existenţă suportabilă a început întotdeauna cu „simţul siguranţei"; toate acestea continuă şi astăzi să acţioneze în cei ce gândesc. Dar imediat ce „periculozitatea" exterioară a existenţei se micşorează, se naşte şi o poftă de nesiguranţă, de indeterminare de orizonturi. Tocmai teama unită cu existenţa primitivă este motivul pentru care filosofii insistă atât de des asupra conservării (a *ego*-ului sau a speciei) şi o consideră ca un principiu".

Spinoza şi utilitariştii englezi sunt raportaţi explicit de Nietzsche la această bază, iar aceasta ne poate servi la a vedea cât de larg este domeniul gândirii ce se mai naşte şi acum tot în funcţie de nevoia de siguranţă. În practică, întreaga metafizică ca nevoie de referire la noţiuni ultime, dincolo de care nu se trece, şi care explică, justifică, în fine, pun subiectul în posesia situaţiei, se raportează la această originară căutare a siguranţei. În lupta pentru viaţă intelectul îşi dă seama de utilitatea noţiunilor generale, oricât de eronate şi de arbitrare ar fi ele, în funcţie de manipularea practică, a situaţiilor (cf. F W 110).

Conceptul aristotelic al ştiinţei ca cunoaştere a cauzelor, care a servit de model întregii metafizici occidentale, cu toate că fondează superioritatea cunoaşterii ştiinţifice faţă de empirie doar pe mai marea ei demnitate teoretică, are, cu toate acestea, o legătură clară cu practica: a cunoaşte cauzele înseamnă, în definitiv, a şti să tratezi cu mai mare siguranţă o situaţie; chiar şi putinţa cunoaşterii ştiinţifice de a fi predată altora, pe care, în schimb, empiria pură nu o posedă, pare să fie doar semnul unei mari ductilităţi şi eficacităţi operative.[1]

[1] Cf. *Metaph.*, A, 1, 981 –2 şi urm. – Rădăcina „tehnică" a modelului de bază ontologiei aristotelice, adică cuplul materie-formă, a fost pusă în lumină de Heidegger în primele pagini ale eseului *Originea operei de artă*, cuprins în deja citata traducere italiană din *Sentieri interrotti*, p. 6 şi urm.

Prin aceste medieri „morale" şi practice, metafizica revelă propria-i conexiune cu o situaţie originară de nesiguranţă şi de violenţă: numai în raport cu o astfel de conexiune se poate înţelege această însemnare nietzscheeană din epoca celui de al doilea volum din *Omenesc prea-omenesc*:

„Acolo unde viaţa socială are un caracter *mai puţin violent*, deciziile ultime (asupra aşa-ziselor chestiuni eterne) îşi pierd din importanţă. Se poate reflecta la cât de rar are de a face un om în ziua de azi cu ele." (IV, 3, p.350).

Întreaga semnificaţie consolatoare şi dătătoare de siguranţă a adevărului, împotriva căreia se îndreaptă atât de des polemica lui Nietzsche în *Omenesc prea-omenesc* şi în operele ce se leagă cu ea, se raportează deci la nexul existent între metafizică şi căutarea siguranţei.

Născută într-o situaţie de ameninţare şi de violenţă, metafizica este ea însăşi, la rândul ei, un act violent. De însemnarea pe care am amintit-o adineauri este legată o alta, din aceeaşi perioadă, care îi pune în lumină acest caracter:

„Metafizica şi filosofia sunt încercări de a pune stăpânire *prin forţă* pe regiunile cele mai fertile; dar ele pier întotdeauna mai înainte, pentru că a dezrădăcina păduri trece dincolo de puterile individului". (IV, 3, p.352).

Reducerea a orice la *archai*, şi apoi la principiul prim, era destinată deja la Aristotel[2] să rezolve problema dominaţiei cunoscătoare a individului asupra realului: unicul mod de a şti

[2] Cf. *Metaph.*, A, 2, 982 a 8-10 „Noi considerăm, în primul rând, că învăţatul cunoaşte toate lucrurile, atât cât e posibil..."; 982 a 21-23: „Cunoaşterea oricărui lucru trebuie neapărat să aparţină mai ales celui ce posedă ştiinţa universalului: acesta, într-adevăr, ştie, într-o anume măsură, toate lucrurile «particulare, întrucât acestea sunt» supuse universalului ... (Trad. It. De G. Reale, Napoli, Loffredo, 1968).

totul e de a cunoaşte principiul sau principiile prime de care totul în realitate depinde. Metafizica răspunde nevoii de siguranţă întrucât, prin generalizare, pune la dispoziţia omului o ştiinţă care-i permite să domine, sau cel puţin să înfrunte în condiţii de relativ avantaj, diferitele situaţii ale existenţei. A defrişa păduri trece însă dincolo de puterile individului; metafizica, cu toate că a servit să asigure – nu ca teorie filosofică a principiilor prime, ci ca atitudine generalizatoare a gândirii – supravieţuirea omului pe pământ, nu dă totuşi tot ceea ce promite. Sensul acestei insuficienţe e acelaşi cu cel indicat în *Naşterea tragediei*, acolo unde se spune că omul, încă înainte de a fi ajuns la jumătatea existenţei sale, întâlneşte limitele pretinsei structuri raţionale şi cognoscibile a lumii (GdT 15). Garanţia raţionalităţii sistemului nu e însoţită, în definitiv, de o efectivă posibilitate pentru individ de a poseda o astfel de raţionalitate în propria-i cunoaştere. Între timp, de altfel, aşa cum apare din altă însemnare pe care am amintit-o, situaţia de nesiguranţă s-a atenuat, încât falimentul metafizicii, întrucât ea nu pune cu adevărat la dispoziţia individului structura totală a fiinţei, se însoţeşte cu o devenire a ei inactuală şi anacronică, deoarece această cerinţă de posesie totală nu mai este simţită ca decisivă. În această privinţă, însă, nu e nevoie să exagerăm semnificaţia schimbării condiţiilor de existenţă, chiar dacă în însemnarea la care ne referim pare că violenţa şi nesiguranţa sunt totalmente un fapt din trecut. De altfel, în operele ce au urmat după *Zarathustra*, când va vorbi despre un soi de „a filosofa cu ciocanul" şi se va pune problema educării omenirii noi, Nietzsche va arăta că este foarte conştient că violenţa din care s-a născut metafizica şi pe care ea însăşi o reprezintă n-a dispărut cu totul, ba chiar cere o decizie „violentă" care să o elimine de tot, punând condiţiile reale ale unei lumi şi ale unei gândiri ce nu mai sunt metafizice. O gândire care nu mai e metafizică nu cere numai ca condiţiile vieţii în natură să nu mai fie precare şi nesigure ca acelea ale omenirii primitive; e nevoie ca din aceste noi condiţii să crească cu adevărat o umanitate

diferită, adecvată noii situaţii. Iar la aceasta se opune întreaga structură moral-metafizică ce încă domină în fapt în lumea noastră etică, socială şi intelectuală. Omul care, potrivit paginii din *Ştiinţa voioasă* (FW 329) despre sălbăticia vieţii americane şi despre goana după aur, trăieşte cu ceasul în mână şi nu mai are *otium* nici gust pentru formă, chiar dacă într-o privinţă nu mai trăieşte într-o lume metafizică – deoarece nu mai e capabil să menţină relativa autonomie a lumii simbolurilor faţă de cerinţele imediate ale producţiei – este, chiar şi el, tot om metafizic, deoarece în goana lui după câştig şi după succes e împins tot de nesiguranţa şi de teama de moarte. Dacă ţinem cont de aceasta, nu pare întâmplător că Nietzsche, în pasajele pe care le-am amintit aici, ca şi în pagina din *Naşterea tragediei* asupra omului care ajunge la jumătatea existenţei şi-şi dă seama de neputinţa de a cunoaşte totul, insistă atâta asupra disproporţiei dintre forţele individului şi dominaţia bazată pe cunoaştere pe care metafizica i-o promite. Chiar această disproporţie şi suferinţa cauzată de ea sunt fenomene ce se verifică în interiorul lumii metafizice a nesiguranţei. Numai un om crescut în teama de moarte, teamă pe care morala şi metafizica vor să şi-o dispute dar care, împreună contribuie la menţinerea şi dezvoltarea ei, poate voi cu atâta nelinişte câştigul, succesul, sau chiar dominarea prin cunoaştere a lumii. O gândire care nu mai e metafizică şi o activitate practică ce nu mai are frenezie pot exista numai atunci când omul a luat act complet, fie şi la nivelul felului său de a fi, conştient şi inconştient, că trebuie să exprime atitudinea faţă de viaţă şi de moarte, şi de noua situaţie a raporturilor lui cu natura. Iată de ce, pentru Nietzsche cel din *Voinţa de putere*, va fi atât de importantă educaţia; şi de ce e importantă munca de distrugere „teoretică" a moralei şi a metafizicii, care menţin omul într-o condiţie „înapoiată" faţă de posibilităţile obiective ale existenţei lui actuale. Cele spuse aici se pot citi într-o frumoasă pagină din *Aurora*, în care discuţia e aplicată omului de ştiinţă, însă după nişte direcţii care, tocmai pentru că problema este şi acolo, în

fond, teama de moarte, se pot aplica la fel de bine, aşa cum am făcut, omului practic, omului de afaceri care trăieşte cu ceasul în mână.

„*Tiranii spiritului*. Astăzi drumul ştiinţei nu mai este împiedicat de faptul întâmplător că omul trăieşte circa şaptezeci de ani; eventualitate, aceasta, prea îndeajuns verificată. Odinioară erau unii care voiau, în acest scurt interval de timp, să ajungă la capătul cunoaşterii, iar metodele de cunoaştere erau estimate potrivit acestei dorinţe generale. Problemele mărunte şi tentativele izolate erau privite cu dispreţ, exista ambiţia vieţii celei mai scurte; dat fiind că totul în lume părea ordonat *în vederea omului*, exista gândul că şi cognoscibilitatea lucrurilor este aranjată după o măsură temporală omenească. A rezolva totul dintr-o dată, cu un singur cuvânt – aceasta era dorinţa secretă: era gândită sarcina recurgându-se la imaginea nodului gordian sau la aceea a oului lui Columb; nu se îndoia nimeni de putinţa de a ajunge şi în cunoaştere, la ţintă, în felul lui Alexandru sau al lui Columb, şi de a lichida toate problemele printr-un singur răspuns. 'E o *enigmă* de rezolvat'; şi astfel, în ochii filosofului, apărea ţelul vieţii; trebuia ca mai întâi să fie găsită enigma şi să se condenseze problema lumii în forma simplă a enigmei. Nemăsurata ambiţie şi exultanţă de a fi 'cel care a rezolvat enigma lumii' constituiau visurile gânditorului: i se părea acestuia că pentru nimic nu merită să te osteneşti afară de vreun mijloc de a recapitula totul pentru *propriul folos şi consum*. Astfel filosofia era un fel de luptă supremă pentru afirmarea tiranică a spiritului că o astfel de tiranie este rezervată şi ţinută de-o parte pentru vreo făptură destul de fericită, subtilă, ingenioasă, cutezătoare, violentă – pentru o singură făptură – nimeni nu se îndoia de asta, şi mulţi s-au iluzionat, iar cel mai recent Schopenhauer, că ar fi această unică persoană. De aici rezultă că în mod global până astăzi ştiinţa a rămas în urmă din cauza *limitării morale* a discipolilor ei, şi că de acum înainte trebuie practicată cu un sentiment fundamental mai elevat şi *mai generos*. 'Cui îi pasă de mine!' – stă scris pe uşa gânditorului viitor." (M 547).

În lumina acestei pagini, insatisfacţia pentru incapacitatea individului de a defrişa păduri, sau pentru faptul că totalitatea raţională a universului, de care îi vorbeşte metafizica, se dovedeşte a fi dincolo de posibilităţile sale, apar şi ele ca nişte senti-

mente caracteristice ale omului metafizic; nu e vorba de a se situa de partea lui Kierkegaard şi împotriva lui Hegel, de a reafirma, împotriva pretenţiei acelui „profesor hegelian" care-i cal de bătaie al ironiei lui Kierkegaard, transcendenţa totalităţii sensului lumii, transcendenţa lui Dumnezeu. Imposibilitatea de a realiza deplina dominare cognitivă a lumii nu lasă să subsiste ideea unei totalităţi a sensului nici măcar ca idee a Dumnezeului transcendent, care dimpotrivă, din punctul de vedere al lui Nietzsche, înseamnă numai a menţine contradicţia metafizicii în forma ei cea mai descoperită şi chiar grosolană (de altfel, cum se va vedea, religia aşa cum a trăit-o tradiţia noastră e tocmai reprezentarea structurii metafizicii în forma ei cea mai imediată şi evidentă), pretinzând a afirma în acelaşi timp raţionalitatea totului şi intangibilitatea lui de către raţiunea noastră. Numai că justa revendicare a raţiunii care voieşte de fapt să dispună de această raţionalitate duce tocmai la a-şi da seama de violenţa implicată într-o astfel de pretenţie, şi de caracterul ei anacronic. Din ce cauză, cum spune pagina din *Aurora* pe care am reprodus-o, ştiinţa nu ar mai fi condiţionată de faptul întâmplător că omul trăieşte circa şaptezeci de ani, Nietzsche nu explică.[3] Trebuie să

[3] Sfârşitul credinţei în nemurire, de altfel, are o importanţă decisivă în a-l face pe omul de ştiinţă mai îndrăzneţ în experimentul său: cf. M 501: „*Suflete muritoare*. În ceea ce priveşte cunoaşterea, e poate achiziţia cea mai utilă să se renunţe la credinţa în nemurirea sufletului. Astăzi omenirii îi e dat să aştepte, astăzi nu mai are nevoie să alerge pe rupte şi să înghită cu greu gânduri pe jumătate verificate, cum trebuia să facă în trecut. Atunci, într-adevăr, salvarea bietului „suflet veşnic" depindea de cunoştinţele lui din timpul scurtei vieţi, trebuia *să se hotărască* de azi până mâine – „cunoaşterea" avea o terifiantă importanţă! Noi am redobândit curajul sănătos de a greşi, de a încerca, de a accepta provizoriul – nimic nu e chiar aşa de important, la urma urmei – şi tocmai de aceea indivizi şi neamuri pot astăzi să-şi aţintească privirea la sarcini atât de grandioase, care epocilor scurse li s-ar fi părut zădărnicie şi joc cu cerul şi cu infernul. Noi putem purcede la experimente asupra noastră înşine. Da, omenirea poate face asta pe ea însăşi! Cele mai mari sacrificii n-au fost încă oferite cunoaşterii – da, ar fi fost altădată sacrilegiu şi renunţare la veşnica mântuire, fie şi numai să *presimţi* astfel de gânduri, care astăzi sunt cele ce o iau înaintea acţiunii noastre."

deducem că faptul depinde fie de afirmarea metodei ştiinţifice ca metodă de lucru colectivă şi „istorică", prin care cunoaşterea lucrurilor e înţeleasă ca un proces în timp la care indivizii aduc contribuţii parţiale, fără iluzia de a fi ajuns vreodată la sfârşitul procesului ca atare; dar fie şi, mai ales, din noul mod de a raţiona pe care utilizarea acestei metode îl induce în oamenii de ştiinţă, făcându-i să se gândească la îndatorirea cunoaşterii într-un mod ce nu mai e violent, individualist, în fine, situat într-o anumită măsură în afara temerii de propria moarte.[4] Problema e aceea de a trece dincolo de „limitarea morală" cu care ne-am apropiat până acum întotdeauna de ştiinţă, şi în genere ne-am raportat la lume, condiţionaţi de nesiguranţa originară şi de asemenea, pe măsură ce aceasta era micşorată şi învinsă, a depăşi şi violenţa pe care, din această situaţie originară, metafizica şi morala au moştenit-o, dezvoltând-o şi generalizând-o.

Şi în morală, e semn al unei civilizaţii superioare generozitatea celui care lasă să subsiste unul lângă altul diferitele aspecte ale personalităţii. Astfel grecii încadraseră în viaţa lor socială, rezervându-le zile anume de sărbătoare, instinctele violente, adică tot ceea ce în ei înşişi recunoşteau ca fiind „preaomenesc"": în acest fel şi-au asigurat o libertate morală pe care creştinismul, cu pretenţia sa, şi pe plan moral, de a reduce totul la unitate, nu o mai cunoaşte, şi pe care nu o poate atinge tocmai

[4] Toată această tematică e amplu dezvoltată în ultimele aforisme din *Omenesc prea-omenesc* (MA 629 –38); orientarea aforismului 638 („cine a ajuns fie şi doar într-o anume măsură la libertatea raţiunii, nu se mai poate simţi pe pământ nimic altceva decât un drumeţ – dar prin asta nu un călător ce se îndreaptă spre o ţintă finală. Pentru că aceasta nu există") pune în gardă asupra faptului de a considera ştiinţa ca pe o nouă credinţă: nu există o ţintă ultimă (un adevăr de care poţi să te apropii), iar de aici spiritul ştiinţific scoate doar o mai intensă capacitate de a observa lucrurile din preajmă şi o mai amplă libertate de a experimenta, în sensul aforismului 501 din *Aurora* reprodus în nota precedentă.

pentru că nu oferă nici o eliberare acelor elemente obscure pe care grecii ştiuseră să le domesticească.[5]

Reducerea a toate la un principiu unic, cu scopul de a se pune, cel puţin în parte, în posesia realităţii dintr-odată, e numai unul dintre modurile în care metafizica oferă satisfacţie nevoii de siguranţă. La modul mai general, însăşi existenţa principiilor e aceea care dă siguranţă: *ananké*, principiul aristotelic al neputinţei de a da înapoi la infinit în cunoaştere, s-ar interpreta, din acest punct de vedere nietzscheean, printr-o reducere de la semnificatul translat la cel literal: pentru a sta într-un fel în picioare e nevoie de un punct fix de sprijin. Astfel, principiile, puncte fixe de sprijin şi „ultime" despre care metafizica a vorbit întotdeauna, se pot reduce la două: ideea de substanţă şi ideea de libertate. Tocmai acestea sunt „erorile fundamentale" pe care Nietzsche le leagă de reacţiile elementare ale organismului faţă de mediu. (Cf. MA 18). Organismul tinde să califice orice lucru pe baza raportului pe care îl are cu el referitor la sentimentul de plăcere. Dar lucrurile nu întotdeauna sunt în raport actual cu noi: în interval, ele au o existenţă ce se închipuie a fi stabilă şi egală, şi aceasta este ceea ce metafizica va numi substanţă.[6] Pe de altă

[5] Cf. VM 220, unde, între altele, capacitatea de a lăsa să subsiste unul lângă altul aceste multiple elemente contrastante, obscure etc., este raportată la influenţa lui Homer şi a poeziei. Poeziei îi este aici recunoscută funcţia „dionisiacă" de a menţine multiplicitatea contra impulsului raţionalist al reducerii la unul. Cf. şi WS 226.

[6] Există aici vreo analogie cu reconstituirea marxistă a formării mărfii prin substituirea valorii de schimb cu valoarea de întrebuinţare, sau măcar vreo indicaţie pentru a raporta la acest proces constituirea metafizică a noţiunii de substanţă? Analiza unor categorii-cheie ale metafizicii tradiţionale, ca aceea de substanţă, în lumina acestei teze a lui Marx a fost efectuată de A. Sohn-Rethel, *Geistige und korperliche Arbeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, care vede în această analiză o aprofundare de care marxismul are astăzi nevoie. Critica nietzscheeeană a metafizicii poate furniza pentru o astfel de lucrare, impulsuri şi sugestii de o importanţă fundamentală; nu numai în ce priveşte unele noţiuni „obiective", ca aceea de substanţă, dar mai ales în ce priveşte sfera vieţii subiective.

parte, în confruntare cu o lume exterioară care ajunge astfel să fie rigidizată într-un cadru definit de substanţe mereu egale, ce se schimbă numai în raporturile sale cu noi, organismul constată în el însuşi o provizorietate şi mutabilitate de stări, de dorinţe etc., cărora nu le vede legăturile cu restul, şi pe care le consideră ca discontinui. Ideea libertăţii de a voi este numai formularea acestei originare „erori" care nu vede „cauzalitatea", adică legăturile dintre stările interne, şi atunci le pune pe seama unei libere (şi deci miraculoase şi inexplicabile) decizii a voinţei. Ideea de substanţă şi ideea de libertate se nasc în aceeaşi originară situare a organismului în lume, ca fiinţă ce *se mişcă* în interiorul unui cadru pe care, nemijlocit, el tinde să-l considere drept fix: substanţa e cadrul, lumea-ambient; libertatea e mobilitatea organismului.

Pe această originară nevoie de a-şi constitui un orizont al punctelor de referinţă stabile, se întemeiează, pentru Nietzsche, toată metafizica cu ale ei noţiuni-cheie de substanţă şi de libertate. Putem să rezumăm şi să generalizăm discursul său zicând că metafizica se naşte dintr-o primitivă nevoie de „întemeiere", nevoie care e primitivă şi originară numai pentru umanitatea aşa cum am cunoscut-o şi trăit-o până astăzi, deoarece acum îşi face deja drum o cerinţă opusă, a unor orizonturi mai libere şi mai indeterminate.[7] Nevoia de întemeiere e numai nevoia de siguranţă pe care omul o simte într-o situaţie de ameninţare şi de violenţă, iar metafizica răspunde acestei situaţii printr-un alt act de violenţă, acea mână pe care o întinde pentru a pune stăpânire pe „ţinuturile cele mai rodnice" asigurându-şi cunoaşterea unor principii de care totul depinde. Nevoia de siguranţă nu acţionează numai pe planul practico-tehnic al cunoaşterii principiilor pentru a domina lumea; ea impulsionează şi la căutarea, la un nivel mai puţin legat de practică, a unor cadre generale şi stabile ale experienţei, la căutarea întemeierii şi în

[7] A se vedea aforismul 547 din *Aurora* citat ceva mai sus.

sensul cel mai abstract. Întemeierea, în ceea ce priveşte lumea externă, acel „non-eu" din filosofiile idealiste, este atinsă cu ajutorul conceptului de substanţă; în ceea ce priveşte, însă, lumea mai schimbătoare, pentru observaţia noastră, a stărilor interioare ale subiectului, e asigurată de noţiunea de libertate. Libertatea e o întemeiere cu totul şi cu totul *sui generis*, dat fiind că în realitate nu exprimă decât decizia de a nu trece dincolo de anumite puncte de sosire ale analizei, nevoia de a nu se reîntoarce în chip indefinit în lanţul cauzal. De altfel nu e vorba, nici în acest caz, de o „decizie" de a nu reveni la infinit admiţând în schimb libertatea ca origine „ultimă": îndârjirea cu care Nietzsche se străduie să raporteze la situaţia biologică elementară a organismului în lume apariţia conceptelor-bază ale metafizicii (a se vedea deja amintitul aforism MA 18), se explică numai prin faptul că pentru el aceste concepte sunt rezultatul unui lung proces, ale cărui origini se confundă într-un fel cu originile înseşi ale vieţii, sau cel puţin ale formei noastre actuale de viaţă. Într-adevăr tocmai în lumea în care au triumfat acea *ratio* socratică şi principiul individuaţiei împotriva *continuităţii* şi a nediferenţierii dionisiace, se nasc punctele fixe, limitările, ca şi conflictele, şi deci nevoia de siguranţă şi de noţiuni ultime. Însă, dacă ţinem seama de caracterul de continuitate propriu dionisiacului, metafizica apare ca răsturnarea lui ca viziune ce izolează faptele şi concepe lumea sub profilul discontinuităţii:

„*Libertatea de a voi şi izolarea faptelor*. Inexacta noastră observare obişnuită ia ca unitate un grup de fenomene şi îl numeşte fapt: între acesta şi un alt fapt ea imaginează un spaţiu gol, ea *izolează* orice fapt. Dar în realitate toată acţiunea şi cunoaşterea noastră nu e o serie de fapte şi de spaţii intermediare goale, ci un flux constant. Or tocmai credinţa în libertatea de a voi e inconciliabilă cu ideea unui flux constant, omogen, nedivizat şi indivizibil: ea presupune că *fiece acţiune în parte e izolată şi indivizibilă*, e un *atomism* în sfera lui a voi şi a cunoaşte..." (WS 11).

Acţiunile, astfel izolate, sunt apoi gândite ca fiind comparabile, sau chiar făcute să fie grupate pe genuri (bune, rele, etc.): iar toate pretenţiile de universalitate ale legii morale se întemeiază pe acest prepus, după Nietzsche arbitrar, al izolabilităţii, comparabilităţii şi clasificabilităţii acţiunilor (cf. FW 335: acţiunile se aseamănă numai în trăsăturile cele mai grosolane).

Negarea libertăţii, care este o temă dominantă a scrierilor din perioada inaugurată de *Omenesc prea-omenesc*, trebuie înţeleasă în acest cadru al demascării metafizicii ca credinţă în noţiunile ultime, născută din nevoia de siguranţă. Dătătoare de siguranţă, într-adevăr este şi noţiunea de responsabilitate, întrucât permite să i se atribuie cu certitudine cuiva o acţiune determinată, fie ea bună sau rea. Prin ideea de libertate, în acelaşi timp ca bază a ei şi ca consecinţă, se iveşte întreaga lume a acţiunilor şi a stărilor sufleteşti legate de ideea de responsabilitate, şi mai ales conştiinţa rea. Lumea raporturilor sociale, reglementată de către drept, şi mai ales justiţia punitivă, e o lume de raporturi între forţe care se consideră drept surse „ultime" de acţiuni, de iniţiative şi răspunsuri;[8] ea se naşte şi se organizează toată pe baza ideii de libertate şi de responsabilitate. Aici asistăm la ceea ce se poate numi un proces de reacţie a metafizicii, născută originar din morală, asupra moralei însăşi. Metafizica nu numai că satisface cerinţe practice ridicate de morală, dar dă naştere la rândul ei unor noi structuri ale lumii morale. E un aspect al fenomenului, deja revelat de mai multe ori, al autonomiei relative a lumilor simbolice faţă de cerinţele vitale imediate din care s-au ivit. Ceea ce pe plan metafizic este căutarea fundamentului, pe plan etico-social şi juridic devine căutarea responsabilului: trăsăturile violente ale justiţiei punitive – sau mai general a

[8] Cf. MA 92: „Justiţia (echitatea) ia naştere între oameni de forţă aproximativ egală [...]. Caracterul schimbului e caracterul originar jal justiţiei". Cf şi MA 44 şi 45: unde e reconfirmat că justiţia şi dreptul presupun indivizii ca forţe, deci ca surse ultime de iniţiativă.

tuturor raporturilor sociale înţelese ca raporturi între centre de forţă (surse de iniţiative, subiecţi de responsabilitate) – corespund caracterului de violenţă ce aparţine în mod specific metafizicii. Că negarea nietzscheeană a libertăţii trebuie înţeleasă mai întâi de toate ca negare a instinctului metafizic al fondării, care îi stă la bază, e confirmat de faptul că Nietzsche e foarte departe de a susţine, împotriva tezei libertăţii de a voi, ceea ce el numeşte „fatalismul turcesc", adică un pur determinism mecanicist.

„*Fatalism turcesc*. Fatalismul turcesc conţine eroarea fundamentală de a opune între ele omul şi fatum-ul ca pe două lucruri separate: omul, spune el, poate rezista sorţii, o poate preîntâmpina, dar până la urmă ea obţine întotdeauna victoria; de aceea lucrul cel mai chibzuit este să te resemnezi sau să trăieşti cum îţi place. Într-adevăr, fiece om este el însuşi o parte din fatum; când el, în felul spus mai înainte, crede că rezistă sorţii, chiar prin aceasta se împlineşte tocmai soarta; lupta e o închipuire, şi la fel este şi acea resemnare; toate aceste închipuiri sunt incluse în soartă..." (WS 61).

Ceea ce n-are sens este opoziţia dintre un destin înţeles ca necesitate mecanică şi o libertate drept capacitate de a-i rezista, ce sucombă până la urmă întotdeauna. Că până şi nebuniile omului, cum scrie Nietzsche puţin mai încolo în acelaşi aforism, fac parte din fatum, implică ideea că devenirea e o totalitate în care nu are sens să pui în opoziţie libertatea şi necesitatea. Ca şi în alte puncte în care atingea limita „putinţei de a gândi" în sfera metafizicii, nici aici Nietzsche nu furnizează o alternativă clară acestei opoziţii; se limitează la a o nega în structura ei de ansamblu, arătând că, în orice caz, noţiunea de fatum, tocmai pentru că este exhaustivă, nu poate lăsa în afara ei ceea ce, aparent, pare să i se opună, chiar şi fără speranţă de succes. Dar dacă ea cuprinde în sine şi fanteziile, iniţiativele, nebuniile omului, atunci îşi pierde tocmai semnificaţia „fatalistă", şi rămâne numai ideea unei continuităţi nefragmentabile a devenirii. Reducerea la

absurd a „fatalismului turc" este şi respingerea credinţei în libertate ca lume a iniţiativei umane ce se opune mecanismului natural. Ce anume trebuie substituit acestor două erori simetrice, născute în sfera credinţei metafizice a erorilor ultime? La această întrebare, încă o dată, Nietzsche nu răspunde, sau răspunde cu o teză care implică un fel de circularitate ameţitoare.[9] Gândirea metafizică se limitează să ajungă, prin propriile-i scheme, la autonegare, la respingerea prin absurd a propriilor teze. Conturarea unei alternative pozitive, despre care până acum ştim numai că va trebui îndrumată în direcţia unei regăsiri a continuităţii dionisiace dincolo de criza lumii acelei *ratio* socratice, va fi posibilă numai când itinerarul autonegării metafizicii se va fi împlinit şi în acelaşi timp depăşit prin ideea eternei reîntoarceri al cărei profet e Zarathustra.

Conştiinţa rea este, într-un fel, produsul ultim şi paradoxal, al acestei întregi construcţii moral-metafizice pusă în mişcare de nevoia de siguranţă: prin ea, se poate spune, cercul se închide, în sensul că nesiguranţa originară a omului lumii socratice se află

[9] Cf. MA 106: „*În preajma cascadei*. La vederea unei cascade noi credem că vedem în nenumăratele arcuiri, şerpuiri şi zdruncinări ale undelor libertate a voinţei şi arbitrariu; în schimb totul e necesar, orice mişcare e matematic calculabilă. Aşa e şi cu acţiunile umane; ar trebui să se poată calcula fiece acţiune în parte, dacă am fi atoateştiutori, ca şi orice progres al cunoaşterii, orice eroare, orice răutate. Cine acţionează e cu adevărat el însuşi prin iluzia libertăţii; dacă într-un moment roata lumii s-ar opri, şi ar exista un intelect calculator şi atotştiutor pentru a utiliza această pauză, el ar putea să prezică viitorul fiecărei fiinţe până în timpurile cele mai îndepărtate, şi să indice orice dâră pe care acea roată va avea să se mai învârtească. Iluzia celui ce acţionează asupra sa însuşi, admiterea voinţei libere, fac parte şi ele din acest mecanism calculabil". Dar e interesant că posibilitatea de a calcula viitorul până în depărtările sale cele mai mari este legată de ipoteza unui intelect calculator capabil să utilizeze pauza. Dar acest intelect, şi pauza însăşi, sunt ipoteze absurde; ceea ce experimentăm de fapt e numai faptul că „cine acţionează se află cu adevărat în iluzia de a fi liber", şi asta e tot în mecanism; dar mecanismul ar fi *cu adevărat* astfel numai pentru intelectul atotştiutor...

în situaţia de a fi pus în funcţiune o serie de aparate practico-conceptuale (toate reductibile la conceptul metafizic al întemeierii) care până la urmă conduc la reaua conştiinţă ca mod de a fi permanent al omului ce se încrede lor. Şi în acest sens, în afară de sensul deja văzut al negării adevărului în numele veracităţii înseşi, se poate vorbi de autonegare a metafizicii. Este vorba de o autonegare care însă este şi o perpetuă continuare: metafizica, într-adevăr, menţine şi dezvoltă, fie şi traducându-le în planuri diferite, condiţiile de nesiguranţă pe care era menită să le învingă. Dacă şi tematica relei conştiinţe va fi dezvoltată de Nietzsche mai ales în opere ulterioare, în principal în *Genealogia moralei*, rădăcina ei nu poate decât să fie recunoscută în falsa credinţă în libertate şi în responsabilitate, adică în acele noţiuni metafizice care, născute pentru a produce siguranţă, perpetuează în schimb însăşi nesiguranţa şi violenţa.

Lupta împotriva metafizicii se duce aşadar şi cu negarea libertăţii cel puţin în sensul pe care aceasta, cum am văzut, îl are pentru Nietzsche. Omul înţelept este omul care a depăşit sentimentele de ruşine, care a dobândit conştiinţa propriei inocenţe, şi prin aceasta se opune omului tradiţiei metafizice, „nici drept, nici înţelept, apăsat de sentimentul de culpă" (MA 107). Construirea acestui om nou e un proces ce va cere o lungă pregătire; şi, de altfel, fizionomia lui îi va deveni relativ clară lui Nietzsche numai odată cu *Zarathustra*; datorită şi acestui lucru, numai după o astfel de operă, şi după descoperirea ideii care o susţine, aceea a eternei reîntoarceri, Nietzsche va vedea de asemenea mai clar şi mai complet şi nişte trăsături ale omului metafizic dominat de spiritul de vendetă, de resentiment etc. Însă premisele acestui excurs se află toate deja în operele ce se grupează în jurul lui *Omenesc prea-omenesc*. Metafizică şi morală reprezintă punerea în funcţiune a unui complex sistem care, deşi născut din nevoia de siguranţă, perpetuează nesiguranţa şi violenţa din situaţia de pornire, transformându-le şi reproducându-le în felurite chipuri. Acest lucru rezultă şi mai

clar din analiza acelor forme ale vieţii spirituale, ale lumii simbolice, în care structura metafizicii se prezintă, din diferite motive, în aspecte mai elementare şi mai uşor de recunoscut.

Chiar dacă polemica lui Nietzsche împotriva religiei are aspecte multiple, aşa încât face dificilă o schematizare, o ipoteză cuprinzătoare trebuie să pornească de la conexiunea religiei cu metafizica şi morala, iar în această conexiune, cum vom vedea, intră şi arta. Înainte ca metafizica să se formuleze ca filozofie a întemeierii şi a trimiterii la „nişte lucruri prime şi ultime", rolul structurii teoretice a moralei este jucat de religie. Ea este la un moment dat înlocuită de artă, care îi păstrează aspectele fundamentale, mai ales pe planul sentimentului, în timp ce respinge sau cel puţin trimite în al doilea plan conţinuturile teoretice ale teologiei, pretinsele ei „adevăruri" asupra lumii, asupra lucrurilor, a omului şi a lui Dumnezeu. Se poate spune că religia şi arta sunt moduri în care metafizica se manifestă înainte de a se formula în propoziţii şi în construcţii filosofice sistematice; sunt primele moduri de a satisface nevoia de siguranţă şi cerinţa de fundare.

Deci şi religia şi arta sunt legate de situaţia de nesiguranţă din care se naşte metafizica. Acest lucru pentru religie e destul de evident: cultul religios apare atunci când omul nu cunoaşte încă ştiinţific natura, şi deci nu ştie să se apere de ea (cf. MA 111). Lipsind orice noţiune de lege naturală, natura apare ca o lume de fapte arbitrare, şi deci şi ca lume de voinţe libere care fac să se întâmple cutare sau cutare fenomen. E vorba de voinţe (de mai multe sau de una; trecerea de la politeism la monoteism este deja o metafizicizare a religiei, ca reducţie la un principiu unic: cf. FW 143) pe care omul le simte ca superioare lui, dat fiind că de forţele naturii viaţa lui depinde într-un mod esenţial. Voinţele care domină lumea naturală devin obiect de rugăciuni şi sacrificii, sunt legate prin pacturi, influenţate de practici magice. Semnificaţia generală a religiei în toate multiplele ei aspecte

magice e aceea de a exorciza natura, garantându-şi o formă de siguranţă în mijlocul ei.

Această viziune despre originea şi temeiurile religiei nu e desigur foarte originală, dar trebuie ţinut cont că lui Nietzsche îi serveşte în perspectiva mai largă a discursului lui despre legătura dintre structuri purtătoare ale mentalităţii moral-metafizice şi nevoia originară de siguranţă. De altfel, despre originea religiei Nietzsche avansează, în operele apropiate de *Omenesc prea-omenesc*, ipoteze ce par diferite, dar care doar abordează problema din diferite puncte de vedere.

Într-un aforism din *Aurora*, de exemplu (M 62), religia este văzută ca fenomen doctrinal, ca ansamblu de enunţuri asupra lumii şi asupra lucrurilor a căror origine este atribuită lui Dumnezeu, care i le-ar fi „revelat" omului. Cum se poate întâmpla ca cineva să simtă drept revelaţie de la Dumnezeu propria lui interpretare a lucrurilor? Aceasta se explică mai întâi de toate în acelaşi mod în care se explică apariţia conceptului de libertate; opinia generală asupra lumii şi asupra lucrurilor pe care fondatorul unei religii o numeşte revelaţie se naşte în el instantaneu şi la prima vedere inexplicabil; pe de altă parte, în măsura în care se prezintă ca o doctrină totală, ce i se impune ca o schemă de explicare a lumii şi a lui însuşi, el tinde să o atribuie unei fiinţe superioare. De altfel, faptul de a o atribui lui dumnezeu îi sporeşte autoritatea. A se supune acestui Dumnezeu înseamnă în realitate, pentru fondatorul de religie, a se supune lui însuşi.

Această pagină din *Aurora* nu reprezintă o explicare alternativă la aceea „magică" pe care am văzut-o în *Omenesc prea-omenesc*. E vorba mai degrabă de un nivel diferit de explicare a fenomenului religios: originea religiei rămâne nevoia pe care omul o are de a-şi garanta o anume dominare a naturii în epoci în care ştiinţa şi tehnica nu sunt încă în măsură de a furniza o astfel de dominare. Acest efort are un aspect cultural-magic, care este acela subliniat în pagina din *Omenesc prea-omenesc*; dar şi un aspect interior şi psihologic, ce se manifestă în latura

doctrinară a religiei. Aici asigurarea constă, pe de o parte, în a întări o anumită viziune a lumii atribuindu-i originea ei lui Dumnezeu. Dar, mai în profunzime, dătător de siguranţă este faptul însuşi de a dispune de un cadru autoritar de concepte, fie ele şi mitice, ce atribuie o semnificaţie oricărui fapt întâmplat, diferitelor peripeţii ale vieţii. Aceasta e direcţia în care Nietzsche împinge mai ales analiza sa asupra religiei, arătând cum toată lumea doctrinelor religioase, chiar aparent mai puţin legate de nevoile practice ale existenţei, se conexează totuşi cu căutarea siguranţei în calitate de căutare a unei semnificaţii. Semnificaţia are o supremă virtute de a da siguranţă: în plus, Nietzsche a observat cu acuitate că durerea e cu atât mai insuportabilă cu cât ne scapă originea, sensul, scopul ei; şi devine în schimb tolerabilă în măsura în care putem „s-o înţelegem"[10]. Semnificaţia, cel puţin aşa cum este înţeleasă aici, coincide cu siguranţa unei ordini „obiective" în care orice fapt se încadrează, ca o consecinţă, cauză, *semn* a altceva. Chiar dacă Nietzsche abordează chestiunea numai în treacăt, în operele din perioada lui *Omenesc prea-omenesc*, şi mai ales în legătură cu puterea securizantă a metafizicii şi a religiei, e clar că, adăugate la pagina din studiul despre adevăr şi minciună ce descria originea socială a adevărului ca lume de metafore şi ficţiuni ce au uitat că sunt astfel, şi adăugate mai ales la elaborarea „hermeneutică" a scrierilor ulterioare lui *Zarathustra*, aceste observaţii despre semnificaţie şi metafizică (dacă nu de altceva, măcar pentru că semnul reprezintă totdeauna o variaţie revelabilă a unui cadru relativ stabil), configurează premisele unui posibil discurs nietzscheean despre semnificaţie, a cărui însemnătate va trebui şi ea să se clarifice în relaţie cu doctrina eternei reîntoarceri şi cu eliberarea predicată de Zarathustra.

[10] Cel puţin, acesta este unul din sensurile pe care Nietzsche le dă în două locuri ale *Genealogiei moralei*. „Culpă, conştiinţă rea şi celelalte", 7; „Ce înseamnă idealurile ascetice?", 28.

Valoarea securizantă a semnificaţiei constituie deci baza pentru a înţelege conexiunea elaborărilor doctrinare, nu numai religioase dar şi metafizice, cu căutarea primitivă a siguranţei, chiar şi atunci când ele apar dezlegate de orice funcţie practică. Funcţiei practice de a da siguranţă omului într-o lume naturală încă ostilă îi corespunde religia prin aspectul ei general de comportament magic. Dar religiile, ca sisteme doctrinare mai articulate, se raportează mai degrabă la nevoia de siguranţă înţeleasă ca nevoie de a da sens unei determinate forme de existenţă:

„Invenţia particulară a fondatorilor de religii este, în primul rând, aceea de a deschide calea unui determinat fel de viaţă şi de obiceiuri de zi cu zi, care acţionează ca *disciplina voluntatis* şi în acelaşi timp alungă plictiseala; în al doilea rând, este aceea de a da cu precizie acestei vieţi *o interpretare*, în virtutea căreia ea apare aureolată de acea valoare mai înaltă, încât să devină astfel un bine pentru care luptăm, şi în anumite împrejurări ne sacrificăm viaţa. În realitate, cea de a doua dintre aceste două invenţii este cea mai esenţială..." (FW 353).

Securizarea ca elaborare a unei interpretări generale a existenţei e totuşi sarcină precumpănitoare şi specifică a metafizicii. Religia o îndeplineşte, probabil, în epoci în care dependenţa omului de natură e încă atât de accentuată încât cere, pentru această interpretare, o sancţiune transcendentă. De altfel, în religie o parte importantă o au o serie întreagă de factori emoţionali pe care metafizica, prezentându-se ca discurs obiectiv şi ştiinţific, tinde să-i pună pe al doilea plan. Tocmai pe acest plan al emoţiilor, religia, chiar când devine discurs doctrinar, îşi menţine originalitatea faţă de metafizică. Chiar pasajul pe care l-am reprodus din *Ştiinţa voioasă* făcea aluzie la efectul pe care religia îl are de a învinge plictiseala. *Omenesc prea-omenesc* subliniază mult importanţa acestei funcţii, şi într-un fel ce pare să configureze o anume complementaritate a religiei faţă de morală şi de metafizica însăşi. La aceasta pare să se refere începutul aforismului 141, în care se vorbeşte de cerinţa pe care

„ascetul şi sfântul" o au de „a-şi face oricum viaţa mai suportabilă". Problema de a-şi face viaţa *încă* suportabilă se naşte evident când ea s-a supus, prin asceză şi prin sfinţenie, tuturor prescripţiilor moralei, încadrându-se în perspectiva metafizică pe care aceasta o poartă cu sine. Dar tocmai în acest punct apare plictiseala, care e aceeaşi, la ascet şi la sfânt, ca şi cea care există în omul obişnuit care, în chip hegelian, trăieşte morala ca „general". Acestei nevoi de „însufleţire" şi de „aţâţare" îi răspunde dramatizarea vieţii interioare şi a faptelor cotidiene care devine posibilă prin mitul „duşmanului interior". Sfinţi şi asceţi, „exploatează în particular propria-le înclinare către vanitate, propria-le sete de onoruri şi de dominare şi, în sfârşit, propriile dorinţe senzuale, pentru a putea considera propria viaţă ca o continuă bătălie, şi pe ei înşişi ca pe un câmp de bătălie, pe care spirite bune şi rele luptă cu scor alternativ" (MA 141). Toate excesele ce caracterizează sufletul religios sunt făcute să derive din această nevoie de a se vedea pe sine ca o scenă cu actori ai unei drame cosmice, în care până şi evenimentele minime capătă o semnificaţie.

Complexa articulare a acestei drame este unul dintre cele mai relevante aspecte ale autonomiei relative a lumii simbolurilor care, cum s-a văzut, caracterizează istoria metafizicii şi a moralei în lumea aşa-zisei *ratio* socratice. Aici religia pune în evidenţă un caracter ambiguu, analog aceluia pe care l-am văzut reprezentând contradicţia intimă a metafizicii, acolo unde ea se încheia prin perpetuarea nesiguranţei sub forma conştiinţei rele şi a ideii responsabilităţii, pe care se întemeiază întreaga structură represivă şi punitivă a societăţii. În religie, conştiinţa rea iese în prim plan şi capătă o conotaţie specifică, legată de trăsături ce-i sunt ei proprii; adică de faptul că interpretarea generală a lumii pe care ea o prezintă îi este atribuită lui dumnezeu ca revelaţie a ei. Pe de altă parte, simţământul de culpă pe care omul religios îl încearcă e universalizat până-ntr-acolo încât pare să se anuleze (cf. MA 117); pe de altă parte, însă, el şi

reînvie continuu, întrucât, fiind sentiment de culpă faţă de dumnezeu, nu poate fi niciodată eliminat cu mijloace omeneşti. În plus, ceea ce intervine să facă neeliminabil sentimentul de culpă în ciuda universalizării lui, e faptul că ceea ce s-ar cere pentru a nu te simţi vinovat este hotărât cu neputinţă de realizat, o perfecţiune pe care omul nu o poate atinge (cf. MA 141); drept care unica salvare poate fi mântuirea înfăptuită de însuşi Dumnezeu. Dar mântuirea este iarăşi tot incertă, legată de fapte şi de păzirea legii morale. Religia, aşadar, ca şi metafizica, se iveşte ca mijloc de asigurare, dar perpetuează nesiguranţa.

Cum anume sentimentul de culpă, atât de crucial în religie, se poate acorda cu funcţia asiguratoare pe care ea trebuie să şi-o aroge, se poate vedea dacă se ţine cont de cele două aspecte ale asigurării religioase care au ieşit în evidenţă până aici. În religia înţeleasă ca ansamblu de practici magice ce tind să garanteze o anume dominare a naturii, sentimentul de culpă se naşte ca refuz al acelor comportamente în stare să tulbure bunele raporturi cu divinitatea şi deci şi cu forţele naturii care depind de ea; în *Voinţa de putere*, de altfel (WzM 224), şi în *Genealogia moralei* (III), religia în general va fi înţeleasă ca o formă de explicare şi de justificare a neplăcerilor şi a trăsăturilor negative ale existenţei. Într-o situaţie de relativă siguranţă în raporturile cu natura, sentimentul de culpă se încadrează în funcţia semnificaţiei, ca antidot la plictiseală şi la platitudinea existenţei. Aici pericolul împotriva căruia se duce lupta, forma aparte de nesiguranţă, devine insignifianţa, iar religia aduce în acest sens un supliment de însufleţire platitudinii vieţii în lumea acelei *ratio* socratice. Tocmai prin îndeplinirea acestei funcţii, religia manifestă o altă trăsătură comună cu metafizica: nu numai perpetuarea nesiguranţei, dar şi reproducerea, pe diverse planuri, a violenţei proprii situaţiei originare din care ea şi metafizica s-au născut. Violenţa, în ascetism, ia forma cruzimii:

„Câtă cruzime de prisos şi cât chin bestial s-au iscat din acele religii care au inventat păcatul! Şi de la oamenii care cu ajutorul acestora voiau să se bucure la maximum de puterea lor"! (M 53)

Aceşti oameni nu sunt însă monahii cei răi din polemica iluministă, care impun cruzime şi suferinţă altora. Satisfacţia puterii e atinsă tocmai cu ajutorul cruzimii şi al pedepsei impuse lor înşile; umilirea anumitor aspecte din sine, dominarea pasiunilor, asigură o intensificare a sentimentului de putere omului „sfâşiat în două" al ascezei şi al moralei platonico-creştine.

4.
ARTA ŞI BUNĂVOIA DE MASCĂ

În acest itinerar de demascare a diferitelor forme pe care le ia lumea măştii rele în istoria extinderii acelei *ratio* socratice, discursul asupra artei pare să capete un relief aparte. Dacă pe de o parte, într-adevăr, arta e una dintre formele metafizicii în sensul ei general de structură simbolică născută pentru a da siguranţă şi ducând ca rezultat la o perpetuare a nesiguranţei, pe de altă parte Nietzsche pare să-i rezerve o situaţie specială. Arta e într-adevăr unica formă a lumii „metafizice" căreia el îi prevede într-un fel „resurecţia". În orice caz, nici morala, nici metafizica, nici religia nu vor fi cele menţionate ca moduri de a fi ale voinţei de putere, ci arta. E adevărat că despărţirea de Wagner a însemnat pentru Nietzsche tocmai descoperirea că ieşirea din lumea decadenţei nu poate fi un fapt pur estetic, şi că, dimpotrivă, chiar arta, în această lume împărtăşeşte soarta comună tuturor formelor simbolice, aceea de a funcţiona în sens metafizic, ca mijloc de a da siguranţă care în realitate reproduce şi perpetuează nesiguranţa. Totuşi, iar acum se va vedea şi motivul, speranţa lui Nietzsche în posibilitatea unei revoluţii estetice capabile să conducă omenirea dincolo de decadenţă îşi avea justificarea sa, care depinde tocmai de poziţia specifică a artei printre celelalte forme ale măştii rele, din lumea moral-metafizică.

Ca şi religia, arta îi apare şi ea lui Nietzsche ca un fenomen al trecutului: ea este ca tinereţea omului modern, plină de erori,

dar de care îţi aminteşti cu profundă emoţie. Omenirea este de acum aproape de momentul în care va avea în ceea ce priveşte arta doar „sărbători ale memoriei" (MA 223). Ceea ce apune nu este însă arta înţeleasă prin vreo esenţă imaginară supraistorică, ci arta aşa cum a ajuns ea să se determine concret în lumea lui *ratio*, în omenirea aşa cum e astăzi şi cum a fost în trecutul ei recent. Primul motiv al amurgului artei pare să fie legătura ei cu religia: arta într-adevăr a căpătat o semnificaţie fundamentală în istoria civilizaţiei noastre numai în măsura în care s-a făcut purtătoarea unor conţinuturi religioase. Ceea ce Nietzsche scrie despre arhitectura greacă şi creştină, pe care noi nu o mai putem înţelege deoarece suntem străini de simbolistica ei mitologică şi religioasă (cf. MA 218), se poate extinde, cum atestă aforismele precedente şi cele succesive, la orice artă.

„Nu fără durere se admite că artiştii tuturor timpurilor au împins până la o cerească transfigurare tocmai acele idei pe care noi astăzi le recunoaştem ca false: ei sunt exaltatorii erorilor religioase şi filosofice ale omenirii, şi nu ar fi putut să fie astfel fără încrederea în absolutul adevăr al acestor erori" (MA 220).

Nu numai prin conţinutul ei, ci şi prin modul ei de a conta, arta e legată de modul de a fi în vigoare al metafizicii; semnificaţia artei în viaţa omenească, adică, e cu atât mai relevantă cu cât mai puternice sunt credinţele metafizice şi religioase:

„E adevărat: date fiind unele preconcepte metafizice, arta are o valoare mult mai mare, ca de exemplu dacă se acceptă să se creadă că caracterul e imutabil şi că esenţa lumii se exprimă continuu prin toate caracterele şi acţiunile: atunci opera artistului se înalţă la simbolul a ceea ce *durează eternă*, în timp ce pentru concepţia noastră artistul poate să confere valabilitate imaginii sale numai pentru un timp limitat, dat fiind că pe ansamblu omul e supus devenirii şi e schimbător, şi până şi individul singur nu e nimic fix şi constant. Aşa se întâmplă şi cu alt prepus metafizic: admiţând că lumea noastră vizibilă ar fi numai aparenţă, cum susţin metafizicienii, arta ar însemna să se găsească mai

degrabă alături de lumea reală: pentru că între lumea aparenţelor şi lumea din visul artistului ar exista atunci chiar prea multă asemănare, ceea ce ar mai rămâne ca diferenţă între cele două lumi ar pune de-a dreptul semnificaţia artei deasupra semnificaţiei naturii, dat fiind că arta ar reprezenta uniformul, tipurile şi modelele naturii..." (MA 222).

În particular această ultimă concepţie despre artă se regăseşte în toată tradiţia estetică occidentală, în care semnificaţia şi portanţa idealizantă a artei sunt întotdeauna legate de conceperea, mai mult sau mai puţin explicită, a lumii vizibile ca lume care nu realizează pe deplin esenţa, şi care în esenţă e făcută obscură şi confuză, în timp ce în artă ea ar ieşi la lumină în mod mai deplin. În acest fel, se regăseşte şi prima credinţă metafizică amintită aici, şi anume aceea că există ceva care durează etern; arta ar fi tocmai simbolul acestui ceva.

Tocmai în virtutea acestor preconcepte metafizice ale ei, pe lângă conţinuturile religioase şi mitologice din care ea se hrăneşte, arta poate satisface, într-o lume pentru care religia e de acum lucru al trecutului, cerinţele emotive şi sentimentale care altădată erau satisfăcute de religie (cf. MA 150), şi poate conta în general ca surogat al religiei (cf. de exemplu VM 169). Tot legătura cu metafizica şi religia explică şi de ce arta apare ca un fenomen al trecutului, nu numai pe planul conţinuturilor şi al modului de a conta în experienţa omului, dar şi pe planul psihologiei artistului: artistul e ca un copil, a rămas legat de o vârstă trecută a omenirii şi aceasta se manifestă prin prevalarea în el a instinctului jocului 8cf. MA 147 şi 159). Din acelaşi motiv, arta găseşte terenul ei cel mai favorabil în toate epocile de restaurare, iar artistul e adesea reacţionar în politică (cf. VM 178).

Pe baza tuturor acestor observaţii, funcţia dătătoare de siguranţă a artei apare legată de faptul că ea satisface cerinţele sentimentale care-şi găsesc satisfacerea lor principală în religie. Făcând aceasta, mai ales prin necesara ei referire la perspective metafizice ca aceea a caracterului aparent al lumii, şi al

existenţei a ceva permanent în fiinţă, arta operează în sens securizant în mod analog metafizicii. În acest al doilea aspect al ei intră tot ansamblul reprezentărilor mai mult sau puţin mistice ale perfecţiunii operei de artă: tocmai pentru că reprezintă eternul şi imutabilul opera respinge de la sine devenirea şi toate implicaţiile ei.[1]

În ce sens, totuşi, împărtăşeşte şi arta destinul metafizicii, al moralei, al religiei, de a nu produce adevărata asigurare, ci de a contribui mai degrabă la perpetuarea nesiguranţei? Această întrebare, cum vom vedea acum, duce şi la descoperirea că Nietzsche atribuie artei, printre aceste felurite forme spirituale ale lumii decadenţei, o poziţie aparte şi într-un fel privilegiată. Adevărata perpetuare a nesiguranţei e produsă de artă numai în măsura în care, presupunând cerinţe religioase şi enunţuri metafizice asupra stabilităţii fiinţei, ea contribuie în fond la menţinerea şi întărirea reziduurilor metafizice încă prezente în noi. Dar există un gen de asigurare care e specific artei, cel puţin în felul ei, dat fiind că nu constă doar în teoretizarea unei perfecte raţionalităţi a totului care însă nu ne mai este dată actualmente ca indivizi, aşa cum face metafizica, sau în predicarea unei perfecţiuni şi beatitudini care e promisă doar într-o viaţă viitoare. Această asigurare proprie artei e atinsă prin faptul că ea reprezintă o liniştitoare răsturnare a lumii de tensiune şi de ameninţare în care se desfăşoară în general viaţa noastră:

---

1 1 Cf. Ma 145 „*Perfecţiunea nu ar fi devenită*. Noi suntem obişnuiţi, în orice lucru perfect, să neglijăm chestiunea devenirii şi să ne bucurăm de ceea ce ne stă în faţă, ca şi cum el ar fi ieşit din pământ printr-o lovitură de baghetă magică. Probabil că aici ne găsim încă sub influenţa unui străvechi sentiment mitologic. Pentru noi (de exemplu într-un templu grec ca acela de la Pestum) e aproape ca şi cum într-o dimineaţă un zeu şi-ar fi construit jucându-se, din astfel de blocuri enorme, casa sa; alteori, ca şi cum, prin magie, un suflet ar fi fost transformat dintr-odată într-o stâncă iar acum ar voi să vorbească dinlăuntrul ei. Artistul ştie că opera lui obţine efect deplin numai când sfârşeşte credinţa într-o improvizaţie, într-o miraculoasă naştere instantanee [...]. A se vedea şi VM 28.

„*Plăcere în absurd*. Cum poate omul să găsească plăcere în absurd? În măsura, într-adevăr, în care în lume se râde, acest lucru se întâmplă; ba chiar se poate spune că aproape oriunde există fericire, există plăcerea absurdului. A răsturna experienţa în contrariul ei, ceea ce are scop în ceea ce-i lipsit de el, necesarul în arbitrar, şi totuşi acest lucru într-un mod care să nu facă nici un rău şi să fie prezentat numai pentru petulanţă, bucură, deoarece ne eliberează pe moment de constrângerea necesarului, a oportunului şi a ceea ce e conform cu experienţa, toate lucruri în care noi vedem de obicei stăpânii noştri inexorabili; noi glumim şi râdem atunci când ceea ce aşteptăm (care de obicei produce teamă şi cauzează tensiune) se descarcă fără să dăuneze. E bucuria sclavului în Saturnalii“[2]. (MA 213).

Acest aforism, a cărui referire la artă e garantată de contextul în care se găseşte, şi anume partea a patra din *Omenesc prea-omenesc,* dedicată artei şi artiştilor, pare să limiteze discuţia la comic; dar dacă se ţine cont, de exemplu, de deja amintitul aforism iniţial din chiar această a patra parte, care poartă titlul semnificativ *Perfecţiunea n-ar fi ceva devenit,* putem să-i generalizăm semnificaţia la întreaga artă, fie că ea, ca în cazul specific al râsului, suspendă pe moment legile realităţii care ne fac să trăim în teamă şi în tensiune, fie că, în general, prin perfecţiunea produselor reprezintă o lume de obiecte cu totul altele faţă de cele din experienţa obişnuită. În ambele cazuri arta reasigură, aducând în prezenţă o lume diferită de aceea a nesiguranţei cotidiene, nu teoretizând-o, nici promiţând-o pur şi simplu, aşa cum fac metafizica şi religia. Referirea pasajului citat la noţiunea de absurd arată clar că reasigurarea estetică se poate înţelege ca o adevărată răsturnare a ordinii obişnuite a realităţii.

[2] A se observa că această imagine a sclavului în Saturnalii este deja folosită, cu o funcţie analoagă, în eseul *Despre adevăr şi minciună* discutat în prima secţiune (a se vedea mai sus, p.26). Această persistenţă a imaginii poate fi luată pe drept ca semn al permanenţei unei probleme.

Această răsturnare, totuşi, e numai momentană, ca veselia sclavului în Saturnalii; funcţionează – cum ni s-a părut că se întâmplă şi în unele pagini din *Naşterea tragediei* printr-un anume tip de valoare consolatoare a artei tragice – ca uşurare trecătoare, care chiar ajută la suportarea sclaviei din zilele nefestive. În această măsură, chiar răsturnarea efemeră a ordinii obişnuite se încadrează într-o perspectivă pe care am numit-o schopenhaueriană, pentru care masca rea nu e o stare istorică de depăşit, ci o condiţie permanentă a omenirii, în care putem să ne aşteptăm doar la consolări de moment. În caracterul efemer al acestei consolări rezidă esenţa contradictorie a artei în lumea prezentă, şi rădăcina apusului ei, ca şi al metafizicii, al moralei, al religiei. Caracter de moment vrea să spună, într-adevăr, valoare periferică, şi nu esenţială. Cel puţin, în această direcţie s-a dezvoltat condiţia artei în lumea noastră, care-i cea a afirmării societăţii industriale şi a violenţei ce o însoţeşte, lumea în care s-a pierdut timpul pentru *otium* şi gustul pentru formă (sălbăticia indiană). În această condiţie, arta nu moare numai ca toate formele spirituale de care nu se mai simte nevoie, în dispariţia generală a oricărei medieri simbolice între cerinţe productive şi cerinţe ale organizării şi ale disciplinei sociale. Arta moare şi întrucât, în această condiţie, decade în nivelul însuşi al produselor sale.

„*Arta în epoca muncii*. Noi avem conştiinţa unei epoci *laborioase*: aceasta nu ne permite să-i dăm artei orele şi dimineţile cele mai bune, nici chiar dacă această artă ar fi cea mai mare şi cea mai demnă. Ea este pentru noi un lucru de oţiu, de recreere: noi îi dedicăm *rămăşiţele* timpului nostru, ale forţelor noastre. Acesta-i faptul cel mai general, din pricina căruia poziţia artei faţă de viaţă s-a schimbat: ea are împotrivă-i, atunci când îşi instalează marile-i pretenţii de timp şi de energie faţă de destinatarii artei, conştiinţa celor laborioşi şi a celor capabili, e obligată să-i afecteze pe cei lipsiţi de conştiinciozitate şi pe indolenţi, care însă, în conformitate cu natura lor, chiar nu sunt făcuţi pentru *marea* artă şi simt pretenţiile ei ca pe nişte lucruri prezumţioase. Pentru ea s-ar putea,

de aceea, ca totul să se fi sfârşit, deoarece îi lipseşte aerul şi respiraţia liberă: sau poate – căci marea artă încearcă, printr-un soi de vulgarizare şi de travestire, să se ambienteze în acea nouă atmosferă (sau cel puţin să reziste în ea), care este propriu-zis elementul natural numai pentru mica artă, pentru arta de recreere, de distracţie plăcută. Asta se petrece azi peste tot; până şi artiştii marii arte promit recreere şi distracţie, se adresează şi ei celui obosit, şi ei îl roagă să le dedice lor orele de seară din ziua lui de lucru, – întocmai ca artiştii de divertisment, care sunt mulţumiţi să smulgă o victorie împotriva marii seriozităţi a frunţilor şi a încercănării ochilor. Dar care-i artificiul colegilor lor mai mari? Aceştia au în sertarele lor cele mai violente mijloace de aţâţare ce l-ar putea face să sară-n sus de spaimă chiar şi pe omul aflat pe moarte; au buimăciri, îmbătări, tulburări, convuslii înlăcrimate; prin acestea ei îl dau gata pe omul istovit şi-l aduc într-o supraexcitare istovită de veghe, şi-l fac să-şi iasă din fire de încântare şi groază. Ar trebui oare ca, datorită periculozităţii mijloacelor ei, să ne înfuriem împotriva marii arte, care azi trăieşte ca operă, tragedie şi muzică, – ar trebui să ne înfuriem pe ea ca pe o păcătoasă perfidă? Sigur că nu; ea însăşi, de fapt, ar prefera de o sută de ori să trăiască în elementul pur al liniştii de dimineaţă şi să se adreseze sufletelor matinale în aşteptare, proaspete şi pline de forţă, ale spectatorilor şi ascultătorilor. Să-i mulţumim pentru faptul că preferă să trăiască şi aşa, decât să fugă de tot: dar să ne mărturisim şi faptul că, pentru o epocă ce va introduce din nou în viaţă zilele de sărbătoare şi de bucurie, libere şi pline, arta *noastră* va fi inutilizabilă". (WS 170)[3].

Aceste limite ale caracterului periferic, momentan, ale specializării şi limitării experienţei estetice care, într-o viaţă din ce în ce mai aspră şi inestetică tinde să-şi piardă orice semnificaţie, reprezintă unul dintre aspectele relevante ale suprimării relativei autonomii a simbolicului în societatea extinderii lui *ratio*: dacă, pentru a se menţine, arta trebuie să recurgă la momirea emoţiilor tari, aceasta înseamnă că ea, aşa cum se întâmplă şi cu diferitele forme ale metafizicii în sens larg, tinde să se plieze pe cerinţele sensibile imediate; fie pentru că corespunde

[3] Se pot alătura acestui text şi diferite alte pagini nietzscheene; de exemplu VM 119 şi 175; M 191; FW 89.

unor exigenţe mai inculte (sau care apar astfel, ţinând încă permanent de o perspectivă metafizică de dispreţ pentru sensibilitate); fie mai ales pentru că tinde să devină funcţie imediată a vieţii practice, pură şi simplă recreere, pe care am putea s-o numim, în termeni şi mai expliciţi, şi reproducere a forţei de muncă. Funcţionalitatea demascată a artei reproducerii forţei de muncă, în timp ce o corupe în conţinuturile ei şi în valoarea produselor ei (cançoneta de consum îi este un exemplu elocvent, prin standardizarea şi repetarea obsesivă a câtorva modele, care capătă o semnificaţie apologetică a existentului[4]), o îndreaptă către amurg ca formă simbolică relativ autonomă.

Însă, dacă arta, pe de o parte, e tocmai sfera simbolică unde dispariţia acestei relative autonomii pare să se dovedească mai evidentă, prin însăşi transparenţa terminologică a conceptului de re-creare, care se traduce fără rest prin acela de reproducere a forţei de muncă, ea este, cum s-a subliniat, şi forma spirituală căreia Nietzsche pare să-i atribuie o poziţie particulară, care nu e total condamnată să piară odată cu metafizica, cu morala şi religia platonico-creştină. În artă, într-adevăr, mai mult decât în celelalte forme simbolice, se face simţit ceea ce am numit relativa autonomie a simbolicului în societatea aşa-numitei *ratio* socratice. Această autonomie, cum am observat deja, ajunge de-a dreptul să mimeze *continuitatea* dionisiacă împotriva caracterului definitiv al limitelor şi al regulilor sociale şi morale. Acesta e chiar un alt sens al aforismului din *Omenesc prea-omenesc* despre plăcerea absurdului; absurdul e răsturnarea lumii din viaţa obişnuită, dar semnificaţia lui eliberatoare constă tocmai în reprezentarea unei rupturi a limitelor, a diviziunilor şi a conflictelor întru care viaţa obişnuită se desfăşoară în mod normal. De altfel, veselia sclavului la Saturnalii nu poate să nu amintească de bucuria dionisiacă a omului grec care se

[4] Este teza lui Th. W. Adorno din a sa *Introducere la sociologia muzicii*, trad. it., Torino, Einaudi, 1971, p.54.

transforma în Satir şi în coreut al lui Dionysos, recuperând astfel tocmai o condiţie „naturală" care punea în gardă deosebirile sociale, legile sacre ale familiei şi ale statului, tot aparatul apolinic al societăţii lui *ratio*. Arta îşi îndeplineşte şi astăzi funcţia ei, fie ea şi una acum degenerată şi întristătoare, tocmai deoarece păstrează ceva din dionisiac. Probabil că tocmai un astfel de rest dionisiac supravieţuit în ciuda oricărei transformări şi degenerări şi forţa în virtutea căreia însăşi lumea simbolurilor, pe care logica lui *ratio* desfăşurată în întreaga soçietate industrială tinde să o facă să dispară, reducând-o la funcţie imediată a producţiei şi a organizării, poate veni în conflict cu aceste cerinţe imediate, şi se poate revolta împotriva acestei reducţii; acesta era, cum am văzut, unul dintre sensurile acelei dezvoltări autonome a impulsului către cunoaştere chiar împotriva exigenţelor practice ale vieţii, ale acestei forme de viaţă caracterizată prin raţiunea [*ratio*] socratică devenită lume. Dacă totuşi impulsul către cunoaştere, ca impuls către demascare, sfârşea prin a avea o semnificaţie în principal distructivă ce nu reprezenta o adevărată alternativă la procesul general de autonegare al metafizicii (şi deci de suprimare a autonomiei simbolicului), arta în schimb, pare să aibă şi o însemnătate pozitivă şi constructivă. Este ceea ce, sub aparenta reluare a motivului semnificaţiei consolatoare a artei, spune un important aforism din *Ştiinţa voioasă*, mai ales dacă e citit în lumina firului nostru conducător al măştii şi al dezvoltărilor ulterioare pe care această temă le va avea prin doctrina eternei reîntoarceri.

„*Ultima noastră gratitudine faţă de artă.* Dacă nu le-am fi consimţit artelor şi nu le-am fi născocit acest soi de cult al neadevărului, putinţa de cunoaştere a universalului ne-adevăr şi a minciunii care ne e astăzi furnizată de ştiinţă, – recunoaşterea iluziei şi a erorii drept condiţii ale existenţei cognoscibile şi sensibile, – n-ar fi deloc suportabilă. Consecinţele onestităţii ar fi greaţa şi sinuciderea. Însă totuşi onestitatea noastră are o forţă de sens contrar ce ne ajută să evităm asemenea consecinţe: arta înţeleasă ca bună voinţă de aparenţă. Nu întotdeauna ne

împiedicăm ochiul să rotunjească complet, să creeze forme poetice definite: şi atunci nu mai e eterna nedesăvârşire cea pe care o transportăm pe fluxul devenirii; pentru că credem că transportăm o zeiţă, şi suntem mândri şi într-un fel copilăroşi în îndeplinirea acestei slujbe a noastre. Ca fenomen estetic, încă ne este *suportabilă* existenţa, şi cu ajutorul artei ne sunt îngăduite şi ochiul şi mâna, şi mai ales buna conştiinţă, ca să *putem* face din noi înşine un fenomen ca acesta. Trebuie, din când în când, să ne odihnim de greutatea din noi înşine, întorcând privirea într-acolo jos, asupra noastră, râzând şi plângând asupra noastră înşine de la o distanţă de artişti: trebuie să descoperim *eroul* şi de asemenea *saltimbancul* care se ascunde în patima noastră pentru cunoaştere, trebuie, câteodată, să ne bucurăm de nebunia noastră pentru a putea rămâne mulţumiţi de înţelepciunea noastră! Şi, tocmai pentru că în ultimă instanţă suntem gravi şi serioşi, şi mai ales din cauza greutăţilor decât a oamenilor, nu există nimic care să ne facă atâta bine cât ne face *şepcuţa ştrengarului;* avem nevoie de ea faţă de noi înşine – orice artă arogantă, unduitoare, dănţuitoare, râzătoare, copilărească şi fericită ne e necesară pentru a nu pierde acea *libertate asupra lucrurilor* pe care idealul nostru o cere de la noi. Ar fi pentru noi o recădere, să nimerim în plasă chiar cu susceptibila noastră onestitate în plinul moralei şi de dragul unor cerinţe mai mult decât severe, puse în această privinţă în noi înşine, adică să devenim şi noi nişte monştri şi nişte sperietori de virtute. Trebuie să *putem sta deasupra* chiar şi a moralei; şi nu numai să stăm acolo sus înţepeniţi cu înspăimântătoarea rigiditate a celui care se teme în orice clipă să nu alunece şi să cadă; ci, mai mult, să ne unduim şi să jucăm deasupră-i! Cum am putea deci să ne lipsim de artă, şi chiar de saltimbanc? Atâta timp cât veţi continua să simţiţi într-un fel oarecare ruşine de voi înşivă, nu veţi intra în mijlocul nostru". (FW 107).

După cum se vede, există în acest aforism mult mai mult decât simpla valoare consolatoare a artei, aceea prin care ea însoţeşte pur şi simplu existenţa în cadrele metafizicii şi ale moralei, în sistemul lui *ratio*.[5] Aici e anticipată deocamdată în termeni expliciţi tema bunăvoii măştii; şi îi este indicat

[5] În concluzia de la Ma 27, de altfel, se spune că arta, mai mult decât reflecţia metafizică, poate ajuta în „trecerea la o ştiinţă filosofică cu adevărat eliberatoare" (de la religie şi de la nevoile pe care aceasta le-a indus în om).

caracterul esenţial, care-i acela de a nu reprezenta numai o apărare în privinţa cunoaşterii, o copertură ce consolează de adevărul insuportabil al condiţiei noastre, ci o depăşire ironică a însăşi opoziţiei trufaşe dintre adevărat şi fals. În pasiunea pentru cunoaştere se ascund erou şi saltimbanc, se ascunde mai ales un fundamental spirit de depăşire (eroul) şi ironic (saltimbancul), toate fiind elemente clar dionisiace care pun în criză seriozitatea şi onestitatea lumii apolinic raţionaliste. Iar această descoperire a fondului eroic-ironic al impulsului nostru către cunoaştere se însoţeşte tocmai cu descoperirea, pe care ştiinţa deja ne-o pune la dispoziţie, a caracterului de ficţiune şi de minciună care-i nedespărţit de cunoaşterea însăşi. Cum se întâmplă în cartea a patra din *Ştiinţa voioasă* prin anticiparea încă obscură a ideii eternei reîntoarceri, se poate spune că şi aici Nietzsche anunţă într-o manieră încă obscură şi nearticulată teze care-şi vor găsi dezvoltarea în operele ulterioare. Legătura dintre extrema onestitate a ştiinţei – în virtutea căreia se descoperă caracterul de ficţiune al întregii cunoaşteri – şi descoperirea fondului eroic-ironic al impulsului către cunoaştere, a bunei voinţe de aparenţă, sintetizează într-adevăr concluzia itinerariului nietzscheean al demascării şi anunţă trecerea la *Zarathustra* şi la doctrina eternei reîntoarceri.

E semnificativ că această trecere începe să aibă loc tocmai prin considerarea artei, explicit recunoscută, în însuşi titlul aforismului, ca formă spirituală aflată în amurg, în sensul descris de *Omenesc prea-omenesc*. Amurgul ei nu este totuşi o moarte definitvă: reziduul dionisiac care a susţinut-o mereu, mai profund decât orice altă formă spirituală (tocmai ea a fost, în toate veacurile triumfului metafizicii şi al moralei raţionaliste, refugiul ultim al dionisiacului,exorcizat şi travestit, dar nu întru totul mort) e acela care îi permite să trăiască până la capăt criza lumii măştii rele şi să anticipeze sosirea unei lumi noi, în care să se afirme bunăvoia măştii. În artă, spus cu alte cuvinte, se manifestă în modul cel mai relevant rezistenţa pe care, în relativa

ei autonomie, lumea simbolurilor o opune propriei reduceri totale la planul cerinţelor practice imediate, reducere cu care se identifică la sfârşitul metafizicii. Dar autonomia simbolicului, a măştii ca producere de simboluri nefuncţionalizate să susţină o configurare determinată a ficţiunii canonizate ca adevăr, este însăşi esenţa dionisiacului, care cu ajutorul depăşirii eroic-ironice a moralei, a ştiinţei, a lucrurilor însele de către artă redevine prezentă şi scapă, într-un fel, de destinul de amurg al metafizicii. Cum efectuează arta această depăşire nu e uşor de văzut; în primele sale opere, Nietzsche sperase că ar fi vorba de o adevărată reînnoire a formelor şi a conţinuturilor operelor de artă ca atare. Dar aici e deja clar că nu mai poate fi vorba de un fapt care priveşte „arta din operele de artă" (cf. VM 175), deoarece arta are la maximum datoria de a ne aminti esenţa eroico-ironică a cunoaşterii înseşi, de a ne rechema la bunăvoia de aparenţă ca fapt cuprinzător al existenţei şi nu ca element constitutiv al unei lumi, lumea operelor de artă, alături de lumea reală. Este vorba, încă o dată, de nişte probleme, pe care Nietzsche ajunge să le pună în această fază demascatoare a gândirii sale, dar pe care o depăşesc deja în mod net, reprezentând un punct culminant, precum şi deschiderea către noi poziţionări în cercetarea lui.

5.
DE LA DEMASCARE LA GENEALOGIE

Semnificaţia pozitivă, cel puţin parţial, pe care Nietzsche i-o recunoaşte artei se încadrează într-un fenomen mai larg care, aşa cum am mai amintit, poate fi indicată ca acea autonomie (relativă) a simbolicului, ce se revoltă împotriva reducţiei la care vrea să-l supună acea *ratio* ajunsă în faza maximei ei extinderi. În perioada ce separă această fază de începutul civilizaţiei socratice, diferitele forme spirituale au păstrat întotdeauna o autonomie relativă ce le-a permis să se diferenţieze şi să se dezvolte în figuri multiple, anume cele care constituie substanţa tradiţiei noastre morale, filosofice, religioase şi artistice. Aşa cum arată în chip eminent exemplul artei reduse la instrument de recreere, adică de reproducere pură şi simplă a forţei de muncă, în faza ei de maximă desfăşurare, *ratio* tinde să elimine medierile simbolice – aşa cum tinde să elimine aristocraţia, şi în general orice formă de „nobilime", reducând toată lumea la nişte funcţionari ai sistemului productiv, adică la lucrători salariaţi – aplatizându-le printr-o legătură cu referire *nemijlocită* la cerinţele producţiei şi ale organizării sociale. În acest mod, violenţa ascunsă care întotdeauna a acţionat şi în lumea simbolului tinde să iasă la lumină şi să-şi facă explicite propriile legături cu violenţa instituţiilor sociale: folosirea religiei şi a artei ca narcotice[1] e un semn al acestui

1, Cf. MA 108, şi mai ales FW 86, unde reducerea artei la narcotic este explicit legată de condiţiile vieţii în societatea industrială („oameni a căror

lucru; pe când în fond toate vederile aşa-zise umanitare ale dreptului, ale justiţiei punitive etc., care tind să identifice structurile sociale cu morala, au pentru Nietzsche acelaşi sens. şi de aceea şi împotriva acestor fenomene se îndreaptă polemica sa; chiar triumful spiritului sistematic într-o filosofie ca aceea a lui Hegel ar putea să se încadreze în acest fenomen de ansamblu.

Dar esenţialul, independent de aceste extinderi ale conceptului, rămâne faptul că pe de o parte societatea tinde să suprime orice rămăşiţă de autonomie a simbolicului, în timp ce în sens contrar, tocmai lumea simbolicului, chiar prin contradicţiile pe care le pune în lumină şi de care e pe cale să devină conştientă (veracitatea care neagă adevărul), tinde chiar să se îndrepte împotriva acelei ordini sociale şi productive în funcţie de care la origine luase naştere. Aceasta, cum am văzut, e unul dintre sensurile, sau poate sensul principal, al tezei lui Nietzsche despre contrastul dintre impulsul de a şti şi cerinţele vieţii: impulsul spre a şti e simbolicul devenit autonom care nu se mai supune să funcţioneze doar ca instrument a altceva decât sine, ba chiar, în tensiunea lui demascatoare, se întoarce pozitiv împotriva vieţii înseşi şi a condiţiilor ei.

Tocmai manifestarea acestor contradicţii este ceea ce am numit autonegarea metafizicii, şi ea se reflectă fie în demascarea efectuată de Nietzsche a diferitelor forme ale metafizicii (religie, morală, artă, filosofie), fie, de asemenea, în autodemascarea finală a metodei înseşi a demascării. Metafizica, în acest fel, este împinsă către negarea ei, fie ca ansamblu de conţinuturi, fie ca metodă de gândire; fiindcă impulsul către adevăr se naşte din

viaţă nu e o facere, ci o „afacere"). Concluzia aforismului e însă mult mai generală: „Cine ne va povesti toată istoria narcoticelor? Este într-un fel istoria „culturii", a aşa-zisei culturi superioare. Unde cultura pare a fi înţeleasă ca narcoticul care, istoriceşte a însoţit dintotdeauna societatea productivă raţionalizată, societatea lui *ratio* socratică, nu orice societate, îmi pare, deoarece aluzia la „cultura superioară" arată că Nietzsche se referă la cultura claselor culte europene.

cercetarea metafizică a certitudinii şi a întemeierii, şi se explică ca cercetare de întemeiere; tocmai urmând cercetarea de întemeiere, însă, ajungem să descoperim, mai întâi de toate, falsitatea şi caracterul autocontradictoriu al metafizicii ca sistem, şi în sfârşit caracterul autocontradictoriu al metodei metafizice a întemeierii. Tocmai la acest fapt face aluzie conceptul de bună-voie de aparenţă, care reprezintă cumva încheierea itinerarului demascator nietzscheean. Descoperirea bună-voiei de aparenţă se poate numi şi descoperirea metodei genealogice ca metodă de gândire alternativă la metafizică şi la tendinţa ei de întemeiere[2].

Liniile fundamentale ale naşterii acestei noi metode se pot repera într-o serie de aforisme din prima carte din *Omenesc prea-omenesc,* din care iese mai cu seamă la lumină mult mai clar conexiunea unei atari metode de gândire cu o poziţie diferită faţă de problema raportului adevăr-aparenţă.

---

[2] Noţiunea de genealogie deţine un loc important în studiul lui G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, cit., şi în lucrările care, cel puţin prin acest aspect, depind de ea, precum cea a lui J. Granier, *Le problème de la vérité dans l'oeuvre de Nietzsche*, ivi, Seuil, 1966. Fie la Deleuze, fie în mod mai marcat. la Granier, noţiunea de genealogie încă mai are – după părerea noastră – un rest de semnificaţie „metafizică" ce trebuie clarificat şi respins; nici unul, nici celălalt nu ţin cont suficient de texte precum aforismul 44 din *Aurora* (vezi mai jos discuţia asupra lui, p. 156), şi deci riscă să conceapă genealogia tot după modelul întemeierii (pe care totuşi, explicit, îl refuză). Genealogie vrea să însemne, după Deleuze (p. 2-3) „valoare a originii şi origine a valorilor [...]; elementul de diferenţiere al valorilor din care descinde însăşi valoarea lor. Genealogie vrea să însemne deci origine sau naştere, dar şi diferenţă sau distanţă prin origine [...] Nobleţe sau micime, nobleţe şi caracter ignobil, nobleţe şi decadenţă în origine". Dar aceasta înseamnă, încă o dată, a întemeia istoria culturii, nu într-o unică fiinţă, ci într-o „preţuire originară" care, prin faptul că i o instituire originară de diferenţe, nu apare mai puţin „prezentă" decât fiinţa din metafizică. Desigur, aşa cum subliniază Deleuze, aceasta înseamnă să i se ia fiinţei ca ideal, sau chiar faptului pozitivist, orice „nemijlocire", deci orice pretenţie de a conta ca fundament ultim. Unei astfel de perspective i se substituie aceea a unei duplicităţi originare a fiinţei (care, la Granier, se dezvoltă într-o interesantă conexiune cu problematica hermeneutică), manifestată de exemplu în importanţa unor concepte precum cele de „activ" şi „reactiv", considerate esenţiale de către Deleuze pentru înţelegerea lui Nietzsche. Dar atâta timp

„Filosofii obişnuiesc să se aşeze în faţa vieţii şi a experienţei – adică în faţa a ceea ce ei numesc lumea fenomenală – ca în faţa unui tablou care a fost desfăşurat o dată pentru totdeauna, şi care arată în mod invariabil şi fix acelaşi proces: acest proces, cred ei, trebuie să fie corect interpretat, pentru a trage din el o concluzie asupra fiinţei care a produs tabloul: adică asupra lucrului în sine, care obişnuieşte totdeauna să fie considerat ca raţiunea suficientă a lumii fenomenale. Dimpotrivă, logicienii mai riguroşi, după ce vor fi definit cu acuitate conceptul metafizicului ca pe acela a ceva ce nu e condiţionat şi care, prin urmare, nici nu condiţionează, au negat orice conexiune între incondiţionat (lumea metafizică) şi lumea cunoscută nouă: astfel încât tocmai în fenomen *nu* se manifestă deloc lucrul în sine şi trebuie refuzată orice concluzie dinspre primul spre celălalt. De către ambele părţi nu a fost aşadar luată în considerare posibilitatea ca acel tablou – ceea ce pentru noi astăzi se cheamă viaţă şi experienţă – să fie *devenit* puţin câte puţin, şi să fie, de asemenea, în plină *devenire,* şi deci să nu trebuiască să fie considerat ca mărime fixă, pe baza căreia să se poată formula sau chiar nega o judecată asupra autorului (raţiunea suficientă). Pentru faptul că de milenii am scrutat lumea cu pretenţii morale, estetice şi religioase, desfrânată în excesele gândirii nelogice, această lume *a devenit* puţin câte puţin atât de miraculos de felurită, de teribilă, de profundă în semnificaţie, plină de suflet şi a căpătat culoare – însă coloriştii am fost chiar noi: intelectul uman a făcut să apară fenomenul şi a transferat în

---

cât şi duplicitatea e indicată, mai mult sau mai puţin explicit, ca o „structură" (pe care filosofia o recunoaşte, o teoretizează, o pune în lumină: în sfârşit, o contemplă), metafizica nu este cu adevărat înfrântă. De asta depinde şi faptul că, în operele lui Deleuze şi Granier, metoda genealogică tinde să fie izolată ca metodă a lui Nietzsche, mai degrabă decât să fie văzută ca un moment al dezvoltării filosofiei lui către construcţia ultraomului. Observaţia asupra caracterului încă „metafizic" în pofida a toate acestea, şi contemplativ al metodei genealogice interpretată în acest fel se poate extinde la o noţiune care trimite explicit la genealogia nietzscheeană, înţeleasă după direcţii analoage cu acestea, şi anume la noţiunea de „arheologie" teoretizată de M. Foucault în *Le parole e le cose* [Cuvintele şi lucrurile], trad. it., Milano, Rizzoli, 1967, şi în *Archeologia del sapere*, trad. it, ivi, 1971. Trebuie observat, în fine, că tocmai pe această interpretare metafizică a genealogiei nietzscheene pare să se fondeze şi paralela pe care Granier (pp. 153-56; de asemenea cf. şi 164-70) o instituie între metodă genealogică şi critică marxistă a ideologiei.

lucruri eronatele lui concepţii fundamentale. Târziu, foarte târziu – el reflectează: şi acum lumea experienţei şi lucrul în sine îi apar atât de extraordinar de diferite şi de separate, că refuză să tragă concluzie dinspre unul spre celălalt; sau, într-un chip îngrozitor de misterios, invită să *renunţăm* la intelectul nostru, la voinţa noastră personală: ca să ajungem la esenţial *prin* a *deveni esenţiali*. Alţii, dinspre partea lor, au strâns la un loc toate caracteristicile lumii noastre fenomenale – adică ale reprezentării acelei lumi fabricate prin erori intelectuale şi care ne-a fost transmisă ca moştenire – şi, *în loc să acuze ca vinovat intelectul*, au acuzat esenţa lucrurilor drept cauză a acestui caracter obiectiv şi foarte neliniştitor al lumii, şi au predicat eliberarea de fiinţă. De toate aceste concepţii se va debarasa în mod hotărâtor procesul continuu şi laborios al ştiinţei, care va sfârşi prin a-şi sărbători într-o zi triumful său cel mai înalt *într-o istorie a genezei gândirii*, al cărei rezultat ar putea probabil să fie rezumat în această propoziţie: ceea ce noi acum numim lume este rezultatul unei cantităţi de erori şi de fantezii care au apărut încetul cu încetul în evoluţia de ansamblu a fiinţelor organice şi care au crescut încrucişându-se unele cu altele şi ne sunt acum transmise moştenire ca un tezaur acumulat în întreg trecutul – ca tezaur: deoarece valoarea umanităţii noastre se sprijină pe el. De această lume a reprezentării ştiinţa ne poate elibera în realitate numai în mică măsură – şi de altfel lucrul nu-i deloc de dorit -, întrucât ea nu poate în esenţă să înfrângă forţa unor foarte vechi abitudini ale senzaţiei; dar ea poate să lămurească gradat şi progresiv istoria naşterii acelei lumi ca reprezentare: şi să ne ridice, cel puţin pentru câteva momente, deasupra întregului proces. Poate vom recunoaşte atunci că lucrul în sine este demn de un râs homeric: că el *a părut* a fi atât de mult, ba chiar totul, iar în realitate e gol, adică gol de semnificaţie." (MA 16).

Acest lung text, care-i aşezat semnificativ aproape la început în *Omenesc prea-omenesc*, conturează atât sensul descoperirii metodei genealogice, cât şi problemele pe care ea le comportă. Mai întâi de toate, pasiunea metafizicii pentru lumea adevărată de dincolo de lumea aparentă şi pasiunea pentru întemeiere: această lume adevărată e văzută drept raţiune suficientă a lumii sensibile; şi chiar atunci când se neagă orice raport de cauzalitate între cele două lumi, lucrul în sine îşi exercită încă funcţia de

fundare ca loc al ajungerii la esenţă, adică la o altă lume decât cea prezentă. Împotriva oricărei credinţe metafizice în lucrul în sine se ridică conştiinţa caracterului devenit şi în devenire al lucrurilor. Nietzsche arată bine cum admiterea procesualităţii deschise a fiinţei implică, gândită în profunzime, negarea oricărei distincţii între aparenţă şi lucrul în sine; încât reîntoarcerea la lucrul în sine ar cere să fi făcut un soi de inducţie completă a tuturor aparenţelor. În impulsul metafizic către întemeiere se ascunde un preconcept „estetist", tendinţa de a considera lumea ca o operă deplină şi finită (de aici dificultatea pe care o au toate metafizicile de a teoretiza libertatea, de altfel). „Dacă nu aţi fi transformat natura într-o comedie, nu aţi crede în Dumnezeu – toată maşinăria teatrală, culisele, surprizele..." (IV, 3, p. 276). Dumnezeu e gândit ca „autor" chiar numai în măsura în care natura e gândită ca o „comedie"; face şi el parte din lumea măştii, există în funcţie de ea, chiar dacă îi răpeşte măştii, ca şi lucrul în sine, orice inocenţă, mobilitate, bucurie.

Descoperirea caracterului devenit şi în devenire al lumii merge în acelaşi sens cu descoperirea bogăţiei şi varietăţii aparenţelor născute din întretăierea de erori şi fantezii cultivate şi moştenite timp de milenii. Aici Nietzsche face pasul hotărâtor către esenţa metodei genealogice, şi de asemenea pasul cel mai dificil. De ce, dacă lumea e devenită, trebuie să fie ea rodul acestei acumulări de erori, de fantezii, de interpretări? Legătura e dată tocmai de conştiinţa, pe care la un moment dat gândirea metafizică o dobândeşte, a eterogeneităţii între această lume a aparenţelor şi aceea a lucrului în sine, până-ntr-atât încât să nege orice legătură cauzală între una şi cealaltă. Lumea în care trăim de fapt nu e aceea a pretinsului lucru în sine, ba chiar este radical diferită de ea. Ceea ce noi numim lume aparentă, aşadar, nu poate fi produsă de lucrul în sine, faţă de care este atât de eterogenă; ea este produsă în schimb de „erorile" intelectului. Dacă nici această constatare nu e de ajuns ca să anihileze conceptul de lucru în sine, argumentul decisiv este, iată, acela al

devenirii lumii: această devenire e un sistem de interrelaţii care exclude orice opoziţie rigidă între obiect şi subiect, deoarece pentru a stabili această opoziţie ar trebui să fie fixate cel puţin graniţele – evident stabile – dintre două lumi sau două aspecte ale fiinţei. Însă aceste graniţe sunt chiar ele implicate în devenirea generală a lucrurilor. Istoria genezei gândirii, nu ca istorie a *originii* ei, ci a *devenirii* ei, este deci adevărata lichidare a noţiunii de lucru în sine şi implică naşterea unei gândiri noi, ce nu mai e orientată de imboldul metafizic al întemeierii în nici una dintre formele sale. Această gândire începe prin a căpăta conştiinţa, nu numai a insubsistenţei lucrului în sine şi a erorilor care stau la baza lumii noastre, dar şi a faptului că asemenea erori sunt un tezaur al omenirii, constituie lumea semnificaţiei (împotriva „golului de semnificat" ce se relevă în schimb ca fiind proprie lucrului în sine), care e substanţa însăşi a umanităţii noastre. E clar că sarcina gândirii, odată intrată în stăpânirea acestei conştiinţe, nu poate fi aceea de a ne debarasa de erori; lucrul n-ar fi posibil, dat fiind că nu putem „învinge puterea unor foarte vechi obişnuinţe ale senzaţiei"; şi nici de dorit, pentru că lumea întreţesută cu aceste erori constituie toată bogăţia noastră, nu numai pentru că asigură posibilităţile noastre de existenţă, dar pentru că e substanţa vieţii noastre spirituale, a conştiinţei noastre. Gândirea poate cel mult „să ne ridice un moment deasupra întregului proces". Faptul nu constă, totuşi, în a ne face să luăm conştiinţă de utilitatea erorilor şi, eventual, în a purifica lumea conceptuală pe baza efectivei, recunoscutei necesităţi şi funcţionalităţi actuale, pentru viaţă, a anumitor erori, cum par a crede acei interpreţi care, chiar recunoscându-i lui Nietzsche meritul de a fi făcut o critică radicală a cunoaşterii şi a interpretării ei metafizice, îl reduc apoi la un simplu teoretizator al funcţiei utilitariste, tehnice, magice şi ideologico-sociale, a aşa-zisului adevăr, interzicându-şi înţelegerea nu numai a adevăratului sens al acestei doctrine a lui, dar şi, mai ales, a evoluţiilor ulterioare care îl conduc, prin intermediul demascării, la recuperarea

dionisiacului şi la noţiunea de *Uebermensch*.[3] Antidarwinismul lui Nietzsche (pe care, între altele, Habermas îl relevă) înseamnă şi faptul că reducerea erorilor la funcţia lor vitală, şi revizuirea lor pe măsura acesteia, ar fi o extremă reprezentare a lucrului în sine în forma unui ansamblu de cerinţe de viaţă (presupuse ca mereu acelaşi: instinctul de conservare, de exemplu; dar şi importanţa pe care unii filosofi i-au atribuit-o ca principiu de explicare e cu totul istorică: cf. FW 349) pe baza cărora s-ar putea distinge între adevărat şi fals ca între funcţional şi inutil. Înălţarea gândirii deasupra procesului devenirii lumii-eroare e cu mult mai mult decât aceasta, şi se caracterizează mai degrabă ca buna-voie de aparenţă despre care s-a vorbit. Fapt e că necesitatea erorii, a cărei descoperire stă la baza gândirii genealogice, e mult mai mult decât descoperirea funcţionalităţii ei pentru cerinţele vieţii. Un asemenea mod de a demasca simbolicul ar fi foarte paşnic şi cu totul conform cu cerinţele productiv-organizatorice ale aşa-zisei *ratio*, şi tocmai acestora, în schimb, li se opune impulsul autonom al cunoaşterii care pune în mişcare întreg procesul demascării. Ideea că funcţionalitatea unei propoziţii este în vreun fel măsura adevărului ei este chiar unul dintre paralogismele de care tocmai cercetarea genealogică trebuie să ne elibereze. Oamenii tind să creadă că dacă un lucru există, el îşi are legitimitatea lui; că dacă o propoziţie ne face fericiţi, e adevărată; şi, invers, că ceea ce nu „funcţionează" în cutare sau cutare fel nu este legitim sau adevărat. Dar „spiritul liber, căruia i se întâmplă mult prea frecvent să se izbească de un asemenea mod defectuos de a deduce şi care are de suferit consecinţele lui, se vădeşte adesea în tentaţia de a trage concluzii contrarii" (MA 30); ele, cu toate acestea, sunt la fel de eronate, tocmai pentru că continuă să ia drept etalon de măsură, fie şi la modul negativ, funcţionalitatea socială – dezvoltarea doctrinei

[3] Aceasta este, cum am relevat deja (vezi nota 3 la cap. 2, secţiunea I) limita interpretării lui Nietzsche efectuată de J. Habermas.

nietzscheene a „spiritului liber", de altfel, care este un aspect important al itinerarului său de demascare a metafizicii şi a metodei metafizice, arată că el, cu toate acestea, înclină mai degrabă să reţină drept juste „concluziile opuse" definite aici ca eronate, şi anume faptul că adevărul unei opinii se măsoară tocmai prin capacitatea ei de a turbura şi a crea neplăcere. Spiritul liber, în fapt, este astfel întrucât reprezintă exact opusul spiritului înlănţuit, care se integrează paşnic în sistemul de idei în vigoare pentru a-l dezvolta şi susţine, şi care e tratat „de educatorii săi ca şi cum ar fi el ceva nou, dar ar trebui să devină o repetare" (MA 228) şi într-adevăr ca pură repetare funcţionează, ceea ce îi dă buna conştiinţă şi aşa-zisa tărie de caracter.[4] Printre criteriile care conduc spiritele înlănţuite există până şi ideea că „toate lucrurile care nu ne sunt supărătoare sunt juste... toate lucrurile care ne aduc avantaj sunt juste", şi la aceasta se adaugă încrederea în justeţea a ceea ce are durată şi a ceea ce costă sacrificiu (unde se exprimă semnificaţia esenţialmente conservatoare şi represivă a spiritului îngrădit) (MA 229). Pericolul comunităţilor ce se întemeiază pe preeminenţa spiritelor îngrădite, puternice şi pline de caracter,

„este imbecilizarea treptat sporită prin ereditate, imbecilizare pe care orice stabilitate o târăşte în urma ei ca pe umbra sa. Indivizii mai liberi, mult mai nesiguri şi moral mai slabi sunt aceia de care depinde, în astfel de comunităţi, înaintarea intelectuală: sunt oameni care încearcă lucruri noi şi în general varietatea". (MA 224)

[4] Cf. MA 228: „A fi îngrădiţi în opinii, lucru ce devine din obişnuinţă instinct, conduce la ceea ce se cheamă tăria de caracter [...] Se zice caracter bun la un copil felul cum se manifestă la el îngrădirea la ceea ce a existat deja; punându-se de partea spiritelor înlănţuite, copilul arată pentru prima dată simţul comun care se deşteaptă în el; pe baza acestui simţ comun, devine mai târziu util Statului său sau categoriei sale".

Să nu se creadă, totuşi, că în acest fel criteriul utilităţii şi funcţionalităţii prezente este înlocuit simplu cu criteriul progresului intelectual, pe care Nietzsche îl subliniază în ultimul aforism reprodus. Cum apare de altfel din lămurirea pe care el i-o adaugă imediat, această înaintare nu este la rândul ei măsurabilă pe baza unor criterii funcţionale; spiritele libere sunt pur şi simplu cele care încearcă lucruri noi, nu contează dacă sunt utile sau nu, şi în aceasta constă mersul înainte. De altfel, între trăsăturile care îi deosebesc de spiritele îngrădite, este şi faptul că acestora din urmă „le lipseşte cunoaşterea multiplelor posibilităţi şi direcţii de a acţiona" (MA 228). Fapt care readuce noţiunea de progres intelectual la conţinutul fundamental al metodei genealogice, deschiderea către multele posibilităţi ale devenirii umane, văzute în caracterul lor mobil de posibilităţi, de abateri, de erori şi măşti.

Deşi nu se reduce, aşadar, la nici o formă de utilitarism sau de credinţă în „progres", descoperirea necesităţii erorii trebuie înţeleasă foarte radical ca descoperire, pe de o parte, a inevitabilităţii ei de bază; iar pe de alta, a bogăţiei dezvoltărilor pe care le prilejuieşte. Acestea sunt cele două semnificaţii ale respectivei doctrine ce se găsesc elaborate în chiar prima parte din *Omenesc prea-omenesc*, în aforismele 19-34, cu care se încheie discuţia dedicată „lucrurilor prime şi ultime" şi se introduc analizele specifice ulterioare, asupra cărora ne-am oprit deja. Ştiinţa naturii, de care depinde o parte atât de mare a existenţei noastre în lume, e bazată pe matematică, ce are ca bază principiul numerabilităţii, comparabilităţii etc., unor lucruri diferite între ele, dar presupuse ca omogene, şi de fapt făcute astfel de către raportul pe care-l au ele cu noi, şi cu o anume constanţă a modurilor noastre de reprezentare (adevăr al kantianismului) (MA 19). Alături de aceste erori pe care e bazată, şi nu poate să nu se bazeze, ştiinţa, sunt erori necesare legate de aprecieri fără de care nu putem trăi; aceste evaluări se sprijină pe generalizarea unor judecăţi deja impure, iar

impuritatea tuturor judecăţilor, particulare sau generale, se naşte din faptul că ele nu pot niciodată să provină dintr-o cunoaştere completă a obiectului (care-i permanent în devenire; să ne amintim aforismul 16, deja citat); şi dincolo de faptul că utilizează o măsură – stările noastre de spirit – aflată şi ea în continuă variaţie (MA 32).

La această necesitate a erorii, legată de condiţiile vieţii organismului în lume, se mai adaugă însă în această privinţă o a doua, care pentru Nietzsche sfârşeşte prin a dobândi un relief şi mai mare, şi este aceea care determină evoluţia ulterioară a acestei teorii a erorii necesare. La ea face deja aluzie aforismul 16 de la care am pornit: eroarea e necesară în sensul că nu putem renunţa la ea fără să renunţăm la însăşi bogăţia umanităţii noastre.

„Printre lucrurile ce pot să-l ducă pe un gânditor la disperare este recunoaşterea faptului că omul are nevoie de ilogic, şi că din ilogic se nasc multe lucruri bune. El este înrădăcinat atât de solid în pasiuni, în limbă, în artă, în religie şi în genere în tot ceea ce conferă valoare vieţii, că nu poate fi extirpat fără a dăuna prin aceasta ireparabil acestor lucruri frumoase". (MA 31) „*Eroarea* a făcut omul atât de profund delicat şi de inventiv încât să producă o floare ca aceea a religiilor şi a artelor. Pura cunoaştere n-ar fi fost în stare să o facă. Cine ne-ar dezvălui esenţa lumii ar cauza în noi toţi cea mai neplăcută deziluzie. Nu lumea ca lucru în sine, ci lumea ca reprezentare (ca eroare) este atât de bogată în semnificaţie, atât de profundă şi de minunată, şi aduce în suflet atâta fericire şi nefericire".[5] (MA 29).

În faţa acestei recunoscute necesităţi a erorii, cunoaşterea nu poate să se limiteze la demascare, la „întemeiere" de tip metafizic a erorii în originile ei, ce ar echivala cu suprimarea ei.

„Un grad desigur foarte elevat, de cultură e atins atunci când omul se eliberează de ideile şi de temerile superstiţioase şi religioase... Dacă

[5] Experienţa religioasă pare să fie chiar de folos ca pregătire pentru descoperirea metodei genealogice, deoarece e capacitatea de a te bucura de lume ca de propria creaţie: FW 300.

el este la acest grad de eliberare, încă îi mai rămâne de depăşit, prin maxima tensiune a reflecţiei sale, metafizica. Pe urmă, însă, e necesară o *mişcare înapoi*: el trebuie să înţeleagă justificarea istorică, precum şi pe cea psihologică a acestor reprezentări, trebuie să recunoască că totuşi de acolo a venit cel mai mare progres al omenirii şi că, fără o astfel de mişcare înapoi, am fi lipsiţi de cele mai bune rezultate obţinute până acum de omenire." (MA 20)

Justificarea istorică de care vorbeşte aici Nietzsche nu înseamnă desigur să readuci valoarea şi semnificaţia erorilor şi a bogatelor şi multiformelor lor consecinţe la originea lor şi la funcţia lor primitivă. Acest lucru, de altfel, e clarificat în rândurile imediat următoare, unde atare justificare e înţeleasă ca faptul de a pricepe că din acele erori a venit progresul, bogăţia simbolică, a umanităţii. Înţeleasă ca activitate reductivă, explicarea istorică are împotriva ei evidenţa; e adevărat că toţi ne naştem din pântecul matern, dar progenitura adultă „pusă alături de mamă face să apară destul de disproporţionată această ipoteză" (M 340) Cu aceeaşi obiecţie se întâlneşte cel ce crede că gândirea genealogică este o formă de *respingere* a *erorilor*.

„Deci, pentru că legea morală şi dreptul sunt opera omului, voi credeţi că puteţi să vă dispensaţi de ele: doar operă omenească, ziceţi voi; nu ştiţi că dacă dispreţuiţi în felul ăsta opera oamenilor, vă stigmatizaţi cu dispreţ pe voi înşivă şi toate operele omeneşti pe care cugetaţi să le înfăptuiţi? Ar trebui să fiţi înţelepţi şi să cinstiţi opera omului chiar mai mult decât dacă ar fi opera lui Dumnezeu... pentru că, ce vă pasă de Dumnezeu! Dar de opera părinţilor şi strămoşilor voştri..." (IV, 3, p. 334).

Istoria originii sentimentelor morale, şi în general a tuturor erorilor pe care gândirea genealogică le demască, e fundamental diferită de o critică şi de o respingere (FW 345). Chestiunea acceptării sau neacceptării acestora se pune numai după ce li s-a reconstituit geneza, nu pentru că aşa li se stabileşte funcţionalitatea, ci pentru că numai astfel se câştigă noua poziţie a gândirii

ce ne face capabili să avem iarăşi o unitate de măsură de judecată. Neidentificarea genealogiei cu evaluarea şi cu critica e numai la prima vedere un fapt metodic. În spatele acestei distincţii metodice se ascunde faptul mai general că numai gândirea genealogică ne pune – pe noi care trăim în epoca încheierii metafizicii, cu toate semnificaţiile stratificate pe care le are această noţiune – în condiţiile de a accepta sau de a respinge ceva. Gândirea genealogică e faptul decisiv pentru trecerea la o nouă formă de viaţă.

Problema definirii acestei noi forme de viaţă i se pune lui Nietzsche înainte de toate ca problemă a supravieţuirii omului care a descoperit legătura de nedespărţit dintre viaţă şi eroare. Am amintit deja aforismul din *Ştiinţa voioasă* în care Nietzsche se întreba dacă adevărul se lasă cu adevărat încorporat în viaţă, sau dacă nu reprezintă, în schimb, o ireductibilă negare a ei (FW 110). În aforismul ce încheie prima parte din *Omenesc prea-omenesc* el pune problema în termeni de posibilitate de „a rămâne în chip conştient în neadevăr".

„Întreaga viaţă omenească e adânc cufundată în neadevăr; individul n-o poate scoate din acest puţ fără ca prin asta să nu aibă de furcă din cele mai adânci motive cu trecutul său; fără să nu considere prosteşti motivele lui prezente, cum ar fi cel al onoarei şi fără să nu opună batjocură şi dispreţ patimilor ce împing către viitor şi către o fericire în acest viitor. E adevărat oare că ar mai rămâne vreun singur fel de a gândi, care şi-ar purta în spate ca rezultat personal disperarea şi ca rezultat teoretic o filosofie a distrugerii? Eu cred că decizia în ce priveşte efectul cunoaşterii va fi dată de *temperarea* unui om: mi-aş putea închipui, tot atât de bine ca acel efect descris şi posibil în unele naturi aparte, şi un alt efect, graţie căruia s-ar naşte o viaţă mult mai simplă, mult mai pură de patimi decât cum este cea actuală, aşa încât la început motivele străvechi ale dorinţei năvalnice ar mai avea încă forţă, străvechi obicei ereditar, dar puţin câte puţin s-ar potoli sub influenţa cunoaşterii purificatoare. În cele din urmă s-ar putea trăi printre oameni şi cu sine însuşi precum în natură, fără laude, reproşuri şi înflăcărări, hrănindu-ne ca dintr-un spectacol cu multe lucruri de care până acum erai nevoit doar să-ţi fie

teamă... desigur, pentru un scop ca acesta ar fi nevoie de o bună temperare... care în manifestările ei n-ar mai avea nimic din tonul bombănitor sau din îndârjire: adică din notele supărătoare caracteristice câinilor şi oamenilor îmbătrâniţi care au rămas mult timp legaţi de un lanţ. Din contră, un om, căruia lanţurile obişnuite ale vieţii i-au căzut într-o măsură atât de mare încât el de acum încolo nu mai trăieşte decât pentru a cunoaşte tot mai bine, trebuie să poată renunţa fără invidie şi nemulţumire la multe, ba chiar la aproape tot ce are valoare pentru ceilalţi oameni; trebuie să-i ajungă, ca fiind starea cea mai de dorit, acea liberă, neînfricată plutire pe deasupra oamenilor, a obiceiurilor, a legilor şi a evaluărilor originare ale lucrurilor." (MA 34).

Caracterul intrinsec al vieţii determinate de gândirea genealogică pune şi o problemă particulară care priveşte modul ei de a se stabili. Este problema pe care Nietzsche aici o rezolvă prin noţiunea de „temperare", şi care de altfel va continua să i se impună şi mai târziu, când se va pune problema modului de a-l produce pe *Uebermensch*. Recurgerea la temperare este recurgerea la un mod natural de a se maturiza al spiritului liber, al omului capabil să trăiască în lumea măştii bune, dat fiind că aceasta pare unica garanţie ca el să nu fie un produs „reactiv"[6], un câine bătrân care mârâie în lanţ, şi care chiar atunci când se eliberează din el poartă încă în sine „maladia lanţului" (WS 350). Un mod de a exista pe care, prin inocenţa şi lipsa lui de conflict, Nietzsche nu-l poate numi altfel decât natural, nu se poate naşte dintr-o luptă, pentru că altfel ar purta permanent în el amintirile şi semnele ei. Dacă trebuie să existe o luptă aici, ea trebuie să fie o luptă împotriva luptei însăşi.[7] Chiar când vorbeşte despre cunoaştere ca luptă, Nietsche o subordonează întotdeauna unei

[6] Despre locul central al acestei categorii, a se vedea *Nietzsche et la philosophie*, deja cit, de G. Deleuze.

[7] Cf. un fragment postum din vara lui 1879, în IV, 3, pp 351-52: „*Luptă* împotriva *durerii*. Mijloacele pentru a o combate devin ele însele suferinţe (exagerarea constă în a lupta, în a duce la extrem). Natura ca durere, societatea ca durere, civilizaţia ca durere, ştiinţa ca durere. Deci: *luptă împotriva luptei!*"

atitudini finale ironice, o pune alături de dans, face din ea o condiţie pentru „a trăi bucuros şi a râde cu bucurie“ (FW 324).

Rămâne însă adevărat că recurgerea la temperare, cum se întâmplă adesea, în scrierile acestei perioade, mai ales, dar şi în cele ulterioare (ne gândim la aluziile lui Nietzsche la importanţa dietei în determinarea calităţii unui gând şi în general la însemnătatea fiziologiei pentru viaţa spirituală), e un subterfugiu de tip „alegoric“, care rămâne alegorie pentru că face aluzie la un conţinut ce nu reuşeşte să se formuleze în termeni precişi, şi căruia îi indică mai degrabă doar direcţia şi cerinţa.

Caracterul problematic al formei de viaţă determinate de gândirea genealogică, de altfel, nu constă doar în chestiunea despre cum se produce spiritul liber, ci în definirea însăşi a trăsăturilor ei. Este clar, pe de o parte, că unul dintre aspectele ei constitutive, este renunţarea la violenţa pasiunilor, consecinţă directă a pierderii încrederii necondiţionate în erorile din care acestea se nutreau; dar, indirect şi mai fundamental, ea se naşte din dispariţia temerilor ce domină existenţa omului metafizic. Chiar teama, de altfel, e o patimă, şi e chiar patima dominantă din care toate celelalte depind în lumea moralei platonico-creştine, cum a arătat cel puţin implicit analiza moralei şi a formelor sale, de la ideea de responsabilitate la sentimentul de culpă şi până la cerinţa mântuirii. Slăbirea pasiunilor este înainte de toate şi slăbirea fricii, fie în sensul în care este şi ea tot o pasiune, fie întrucât, în forma moralei actuale, este climatul determinant în care se maturizează şi se califică toate pasiunile. Dar, tocmai, sfârşitul patimilor la omul gândirii genealogice nu trebuie înţeles ca moarte absolută a vieţii emotive, ci numai a acelei lumi de pasiuni violente legate de structura plină de angoasă a moralei platonico-creştine.

Dar chiar dacă, în acest fel, nu i se ia spiritului liber toată sfera vieţii afective, problema modului lui de existenţă rămâne, iar Nietzsche n-o va rezolva decât prin doctrina eternei reîntoarceri şi a lui *Uebermensch* enunţată în *Zarathustra*. Toate

caracterizările acestui tip de viaţă pe care el le dă în operele anterioare trebuie văzute aşadar numai ca o pregătire şi o clarificare de cerinţe, a căror rezolvare se va avea doar ulterior. E greu într-adevăr să-ţi dai seama cum anume omul gândirii genealogice mai poate să rămână în vreun fel legat de erorile şi de aprecierile din care omenirea a trăit şi încă mai trăieşte, chiar şi în el, o dată ce le-a recunoscut falsitatea. Pare că tot ceea ce am văzut afirmat, în prima parte a lui *Omenesc prea-omenesc*, în privinţa faptului de a nu arunca deoparte tezaurul pe care omenirea trecutului ni l-a transmis tocmai prin erorile ei, îşi găseşte o limită hotărâtoare în renunţările de care vorbeşte ultimul aforism citat şi care ar trebui să-l facă pe omul cunoaşterii să se îndepărteze de tot ceea ce are valoare pentru ceilalţi oameni. Lui ar trebui să-i ajungă doar pasiunea cunoaşterii, gândirea genealogică însăşi ca supremă formă de libertate.[8]

Ceea ce Nietzsche se străduie să definească, pe toate aceste căi, fie şi aparent contradictorii, este ceea ce nouă ne-a apărut drept eliberare a simbolicului, cea care constituie sensul ultim al amurgului metafizicii şi forma însăşi a noii lumi născute odată cu gândirea genealogică. Această eliberare se prezintă deocamdată mai ales cu trăsături negative, a căror emblemă rezumativă e ironia, râsul, dansul, frivolitatea comediei. Prin ajungerea la capăt a metafizicii ca autonomizare de facultăţi şi produse simbolice ce se răscoală împotriva aplatizării impuse de către *ratio*, are chiar un loc important tocmai în dezvoltarea liberă a instinctului comediantului, şi asta în acele straturi sociale „inferioare“ care, prin sărăcia şi condiţia lor de excludere, au fost

[8] Această posibilitate a gândirii pare să se manifeste în istorismul diltheyan, prin care, cum a observat H. G. Gadamer, cf. *Verità e metodo*, trad. cit., p. 274 şi urm, refuzul spiritului absolut hegelian se transformă într-o absolutizare a conştiinţei istorice ca supremă formă de libertate. Evoluţia cercetării lui Nietzsche de la spiritul liber la ultraom arată că el nu consideră că o astfel de libertate se poate cuceri numai prin educarea conştiinţei istorice.

întotdeauna nevoite să dezvolte şi să cizeleze o mare capacitate de adaptare. Ele au trebuit, ca să supravieţuiască, să înveţe să-şi pună paltonul pe orice vreme, până într-atât, încât, „toată această abilitate, întărită din generaţie în generaţie, devine despotică, iraţională, neînfrânată şi învaţă, ca instinct, să comande celelalte instincte, şi generează comediantul, artistul", prin care se realizează ceea ce constituie esenţa comediantului, dar şi a artistului în genere şi, ca bună voie de mască, a însuşi omului nou al gândirii genealogice, adică „falsitatea cu bună ştiinţă, plăcerea contrafacerii în izbucnirea ei ca putere ce dă la o parte aşa-zisul „caracter", năpădindu-l, uneori sufocându-l; dorinţa intimă de a cantona undeva, într-o mască, într-o aparenţă; un exces de facultăţi de adaptare de orice fel care nu se mai pot mulţumi să servească utilităţii celei mai stricte şi imediate..." (FW 361).[9] Excesul de facultăţi de adaptare care-şi refuză să servească utilităţii imediate exemplifică în mod extrem de clar fenomenul care stă la baza contradicţiei şi a sfârşitului metafizicii, eliberarea simbolicului de orice supunere la funcţionalitatea vitală imediată. Faptul că cei care dezvoltă această capacitate sunt tocmai cei săraci şi excluşi, chiar dacă nu trebuie supraestimat ca o nesperată deschidere revoluţionară a gândirii lui Nietzsche, nu trebuie nici neglijat, mai ales dacă ne gândim că întreaga teorie a spiritului liber intonează, fie chiar şi pe un alt ton, acelaşi concept, şi

[9] Cum am mai menţionat, un mare comediant e, pentru Nietzsche, Richard Wagner. În aceasta constă probabil unul dintre motivele admiraţiei pe care Nietzsche a nutrit-o pentru el în anii tinereţii. Dar Wagner nu e comediant veritabil, e histrion; adică, dacă e adevărat ce am spus despre problemele ce împing evoluţia gândirii lui Nietzsche spre maturitate, el rămâne un comediant închis în sfera artei: Bayreuth poate fi văzut foarte bine ca un exemplu a ceea ce devine arta în epoca muncii. Despre Wagner ca comediant, în afara scrierilor edite, a se vedea şi fragmentele postume din anii 1878-79, în IV, 3. Vezi, de asemenea, aici, mai sus, nota 1 din cap. 1, secţ. II. Chiar faptul de a nu-l suporta pe Wagner ca comediant, confruntată cu admiraţia pe care o manifestă în schimb, pentru arta actorului, un text cum e cel din FW 361, trimite la poziţia centrală a deosebirii dintre masca rea şi masca bună.

anume că la baza oricărei libertăţi şi a oricărei capacităţi de gândire genealogică stă o formă de excludere, de excepţionalitate, dar şi de efectivă nesiguranţă vitală, până într-atât încât poate exista temerea că într-o lume în care nesiguranţa ar fi cu totul eliminată, spiritul liber n-ar mai găsi condiţiile indispensabile propriei lui dezvoltări (cf. MA 234-236).

Libertatea simbolicului este deci exemplificată mai întâi de toate prin condiţia artistului, în esenţa lui profundă de comediant. În această atitudine se găsesc reunite o totală disponibilitate la aparenţă şi o extremă atenţie jovială la „real", înţeles ca acea lume care a ajuns să se formeze din împletirea erorilor şi a fantasmagoriilor omenirii trecutului. Atenţia la real nu contrazice bunăvoia de aparenţă în măsura în care aparenţa nu mai e simţită sau văzută ca opusă unui „adevăr" ce joacă rolul terorist de etalon, de canon, de asigurare şi ameninţare în acelaşi timp. Această formă de „realism" era idealul grecilor, care în Odiseu admirau mai ales

> „capacitatea de a minţi şi pe aceea a vicleniei şi îngrozitoarei represalii; capacitatea lui de a fi la înălţimea împrejurărilor; putinţa de a apărea – la nevoie – mai nobil decât cei mai nobili; putinţa de a fi ceea ce voia... toate acestea sunt idealul grec. Lucrul cel mai demn de luat în seamă constă în faptul că aici contrastul între a apărea şi a fi nu este simţit deloc şi deci nu e nici măcar obiectul unei aprecieri etice. Au mai existat vreodată actori atât de perfecţi?" (M 306).

Odată eliminată opoziţia metafizică dintre adevărat şi fals, e recuperată şi o autentică disponibilitate la real ca atare, în concreta şi multiforma lui prezenţă. Gândirea metafizică e întotdeauna gândire reductivă, care prin reîntoarcerea la fundamente şi la principii lasă să-i scape existenţa concretă (cum de altfel, teoretizează el însuşi, de exemplu în doctrina scolastică a inefabilităţii individului, care într-o anume măsură străbate toată metafizica occidentală). Eliberat de acest instinct al întemeierii, gândirea genealogică se deschide în schimb plinătăţii prezenţei a

ceea ce apare. La această disponibilitate faţă de real, ea ajunge tocmai cu ajutorul acelui itinerar, pe care Nietzsche îl reparcurge, al întemeierii şi al căutării metafizice a principiilor. La baza gândirii genealogice stă descoperirea insignificanţei originii.

„*Origine şi semnificaţie*. De ce-mi tot revine-n minte acest gând şi-mi surâde în culori tot mai variate? Gândul că *odinioară* gânditorii, când erau pe drumul drept către originea lucrurilor, credeau că găsesc mereu ceva din ceea ce ar fi avut pentru orice acţiune sau judecată o semnificaţie nepreţuită; că s-ar *presupune* chiar, constant, o depindere a *salvării* umane de *o deplină cunoaştere a originii lucrurilor*: pe când noi astăzi, dimpotrivă, cu cât urmărim originea, cu atât mai puţin participăm la ea cu interesele noastre; mai mult, toate evaluările şi 'interesele' pe care le-am pus în lucruri încep să-şi piardă sensul cu cât coborâm mai mult cu cunoaşterea noastră ca să ajungem la lucrurile însele. *Prin deplina cunoaştere a originii creşte neînsemnătatea originii:* în timp ce realitatea mai apropiată, ceea ce e în jurul nostru şi înlăuntrul nostru, începe încet-încet să arate culori şi frumuseţi şi enigme şi bogăţii de semnificaţie, acestea fiind lucruri la care omenirea din cea mai veche antichitate nici nu visa“ (M 44).

Acest aforism rezumă cumva tot ceea ce a ajuns să devină tot mai clar până acum în ce priveşte itinerarul lui Nietzsche de-a lungul metafizicii şi sensul faptului său de a demasca însăşi metoda întemeierii ca metodă a demascării. Pierderea de sens a originii e legată întâi de toate de slăbirea preocupării pentru salvare. Cum s-a văzut în partea dedicată religiei şi metafizicii, acel *pathos* al originii şi cel al salvării sunt ambele nişte manifestări ale unui unic instinct, cel al căutării siguranţei ultime într-o lume în care nesiguranţa domină şi se perpetuează de fapt. Dar la un moment dat, fie condiţiile exterioare ale vieţii, fie mai ales dezvoltarea internă şi autonomă, şi, de asemenea, în contrast cu ele, ale impulsului de adevăr, ne-au ajutat să vedem că tocmai aceste noţiuni ultime sunt nişte ficţiuni, şi nu numai că nu elimină nesiguranţa, dar chiar o perpetuează. Problema originii şi problema salvării ultime (care este întotdeauna „îndepărtată“, promisă, viitoare, niciodată prezentă şi tangibilă) îşi pierd din

sens. Omul nu mai crede în nemurirea sufletului şi aceasta îl face disponibil pentru o cunoaştere mai puţin violentă, cum am văzut deja comentând aforismul 547 din *Aurora*. Deoarece în cunoaştere nu e vorba de salvarea eternă, putem acum să ne permitem să „rătăcim, să încercăm, să adoptăm provizorietatea“. (M 501). Titlul respectivului aforism din *Aurora*, „Suflete muritoare“, trimite la concluzia unei pagini din al doilea volum din *Omenesc prea-omenesc*, care vorbeşte despre fericirea istoricului, adică a omului gândirii genealogice, care, „în opoziţie cu metafizicienii, e fericit să adăpostească în sine nu un „suflet nemuritor“, ci *multe suflete muritoare*“ (VM 17).[10] Multele suflete muritoare sunt aparenţele eliberate de felul cum se impune adevărul ca judecător al lor, măştile bune pe care omul le recunoaşte ca ale sale, dar şi ca permanent susceptibile de a fi abandonate pentru noi aparenţe.

Omul gândirii genealogice, în această stare de spirit, devine capabil să acceadă nu la adevărata realitate ca lucru în sine, ci la realitatea în plinătatea prezenţei ei (cf. M 244). Viaţa spiritului liber e o viaţă *în preajmă*. Revendicând valoarea lucrurilor celor mai apropiate, cum sunt problemele dietei, ale sănătăţii etc., *Călătorul şi umbra sa* revine asupra legăturii între dispreţ metafizic pentru ceea ce-i apropiat (şi care are de a face nemijlocit cu interesele şi cerinţele de satisfacere ale individului) şi impunerea scopurilor egoismului superior al lui *ratio* (binele statului, progresul ştiinţei, chiar şi salvarea sufletului, în măsura în care ea nu-i ceva imediat tangibil, ci-i promisă doar ca premiu celui ce s-a supus cerinţelor lui *ratio* a societăţii).[11] A trăi în

[10] În acest sens trebuie citite texte ca MA 281 şi FW 249, 305.

[11] În VO 6, în mod paradoxal tocmai Socrate este campionul care pune preţ pe aceste valori din apropiere împotriva acelor ţeluri mistificatoare pentru care se pretinde că se sacrifică individul. Chiar şi acest paradox – mai ales că Socrate în *Naşterea tragediei*, simboliza tocmai impunerea egoismului superior, triumful acelei *ratio* organizatoare, asupra cerinţelor imediate – poate fi asociat cu „mutaţia“ pe care o suferă judecata lui Nietzsche asupra lui Socrate în perioada lui *Omenesc prea-omenesc*. Despre aceasta, a se vedea cap. 3 din secţ. I, nota 4.

proximitate este deja de la sine o sustragere faţă de *ratio*, care, cum s-a văzut, e un sistem total al realităţii a cărei raţionalitate e teoretizată ca indiscutabilă, dar nu e niciodată dată în actualitate vreunui individ; şi care cere aşadar, prin natură, sacrificarea imboldurilor şi a intereselor imediate. Pe planul cunoaşterii, o astfel de trăire în vecinătate se manifestă şi ca iubire pentru suprafaţa lucrurilor.[12]

Tocmai acest excurs despre „superficialitatea" cunoaşterii genealogice (care nu exclude un anume tip de a merge în adâncime, ce este însă diferit de orice radicalitate şi profunzime realizată de metafizică: cf. M 446) e de natură să pună o chestiune ce reprezintă, dincolo de aceste diferite caracterizări pozitive ale gândirii genealogice şi ale vieţii ce se instaurează prin ea, caracterul problematic în ansamblu al acestui nou tip de gândire şi al respectivei trăiri în apropiere. Ce sens poate să aibă, într-adevăr, într-o situaţie ca a noastră, care era şi aceea a lui Nietzsche, şi în care ştiinţele tind să se specializeze tot mai mult şi să scape domeniului individului, pentru a înfăptui şi ele, ca şi societatea în ansamblul ei (la a cărei plăsmuire, de altfel, contribuie), un sistem a cărei raţionalitate e presupusă ca un articol de crez, dar care scapă în realitate indivizilor în totalitatea sa? În această situaţie, trăirea în proximitate predicată aici de Nietzsche nu se poate răsturna uşor, dă putinţa de a gândi şi a exista alternativ faţă de *ratio*, prin opoziţia la o acceptare paşnică a propriei situări periferice faţă de centrul în care rezidă semnificaţia, „lucrul în sine" ca putere ce nu e deloc ultramundană, ci prezentă în mod foarte eficace, de care depind toate multiplele aparenţe în care suntem cuprinşi şi în care ne complacem?

[12] Cf. FW 256: „*Caracter epidermic*. Toţi oamenii abisurilor îşi pun beatitudinea în a semăna odată cu peştii zburători şi în a se juca pe cele mai înalte creste ale valurilor; ceea ce apreciază mai mult în lucruri este faptul de a avea o suprafaţă: caracterul lor epidermic – *sit venia verbo*."

Nietzsche nu ajunge, în scrierile de la *Omenesc prea-omenesc* la *Ştiinţa voioasă*, la o adevărată propunere de soluţionare a problemei, care, de altfel, trebuie să admitem, nu i se pune nici cu claritatea cu care ni s-a părut nouă că putem s-o punem. Că ea subsistă însă şi pentru el, ca problematică de ansamblu a modului de a concepe pozitiv viaţa în proximitate, apare clar din numeroase indicii. Întâi de toate, această nouă poziţie faţă de real, care ar trebui să determine o adevărată epocă nouă în viaţa omenirii, să transforme omul într-un „zeu plin de putere şi de iubire"[13], este, într-o altă pagină, tot din *Ştiinţa voioasă*, ceva de excepţie care n-ar trebui să tindă să devină regulă.[14] Spiritul liber pare să fie, în această perspectivă, numai o formă de viaţă minoritară prin definiţie, legată ca un parazit de lumea „normală", pe care

[13] Cf. FW 337: „'*Umanitatea*' viitorului. Privind cu ochii unei epoci trecute epoca prezentă, nu pot afla în omul de astăzi nimic altceva mai demn de reţinut decât caracteristica lui virtute şi boală, supranumită „simţ istoric". El este o tendinţă către ceva în întregime nou şi necunoscut în istorie: de i s-ar da acestei seminţe câteva secole în plus, ar putea ieşi din ea, până la urmă, un fruct minunat, cu un parfum la fel de minunat, prin care vechiul nostru pământ ar deveni mai bun de locuit decât a fost el vreodată până astăzi. Noi cei din prezent începem tocmai să creăm, inel cu inel, lanţul unui sentiment foarte puternic în viitorime [...] În fapt, aceasta-i una dintre culorile unui astfel de sentiment nou: cine poate să simtă istoria oamenilor în totalitatea ei ca pe propria sa istorie, încearcă, generalizând-o imens, toată acea sfâşiere înspăimântătoare a infernului care se gândeşte la sănătate [...], a eroului, seara după bătălia care n-a stabilit nimic şi care totuşi i-a produs răni sau pierderea prietenului; dar a purta această acumulare imensă de îndurerări de tot felul [...], a lua toate acestea asupra propriului suflet, tot ce e mai vechi şi tot ce e mai nou, pierderile, speranţele, cuceririle, victoriile omenirii, a poseda în sfârşit toate acestea într-un singur suflet şi toate împreună a le strânge într-un singur sentiment – aceasta ar trebui să aibă ca rezultat o fericire, pe care până acum omul n-a mai cunosacut-o: fericirea unui zeu plin de putere şi de iubire, de lacrimi şi de râs, [...]. Acest sentiment divin s-ar numi atunci – umanitate!"

[14] A se vedea FW 76 şi mai ales încheierea; care nu pare să aibă un sens mai ales ironic, mai cu seamă dacă se consultă varianta reprodusă în nota de la ediţia Colli-Montinari.

ea o tulbură numai periferic, aşa cum experienţa estetică sau râsul sclavului în Saturnalii nu lasă urme în ordinea socială cotidiană, ba chiar o întăresc. O astfel de condiţie de provizorat şi de caracter momentan al spiritului liber, şi care-i chiar paralelă cu aceea a artei, subsistă în măsura în care libertatea spiritului e numai o schimbare de atitudine din partea omului individual, şi oricum nu comportă modificări obiective ale condiţiilor de existenţă. E o consecinţă, aceasta, care se iveşte de altfel din aceeaşi situare nietzscheeană a întregii probleme a moralei, a metafizicii, a religiei şi a artei. Aceste diferite forme ale simbolicului s-au născut în funcţie de cerinţe vitale „imediate" (aflate în relaţie, întotdeauna, cu o lume istorică determinată), iar astăzi astfel de cerinţe tind să suprime autonomia relativă pe care timp de secole le-o permiseseră. Acesta nu-i un fapt care să privească lumea simbolică ca atare, separat de concretul vieţii istorice, ci un fapt global al societăţii şi al formelor ei de producţie. La acest atentat, lumea simbolică – care între timp şi-a maturizat o conştiinţă polemică faţă de înseşi cerinţele vitale din care se născuse (veracitate care neagă „adevărul") – răspunde printr-o pretenţie de a lua ea însăşi în stăpânire existenţa.[15] Această îndreptare a cunoaşterii asupra existenţei, cum arată aforismul 24 din *Omenesc prea-omenesc*, determină efectiv nişte consecinţe practice, nu e numai schimbare de atitudine mentală la unii oameni care, în rest, rămân în interiorul schemei moralei şi a metafizicii tradiţionale.

Acestei contradicţii pare că vrea să-i răspundă Nietzsche atunci când, prin teza morţii lui Dumnezeu, care se anunţă deja în *Ştiinţa voioasă* şi, într-o anume măsură, chiar în *Aurora*, caută în definitiv să contureze o supremă condiţie obiectivă a noii vieţi a gândirii genealogice. Moartea lui Dumnezeu nu-i un fapt care să se întâmple întâi de toate în conştiinţa oamenilor, şi prin aceasta se deosebeşte de o pură afirmare de ateism. Ea coincide cu însăşi obiectivitatea ajungerii la sfârşit a moralei şi a meta-

[15] Acesta este, cum s-a văzut, sensul lui FW 344, deja comentat pe larg. Cf. şi FW 324.

fizicii; e un fapt care s-a petrecut chiar dacă noi nu avem încă deplină conştiinţă de el. Tocmai pentru că majoritatea omenirii nu ştie încă nimic de acest eveniment, cel ce îl anunţă e un nebun – aidoma spiritului liber – şi nu este ascultat.[16] Nu este, fireşte,

[16] Cf. FW 125: „*Omul nebun*. Aţi auzit de omul acela nebun care a aprins o lampă la lumina clară a dimineţii, a alergat în piaţă şi s-a pornit să strige fără încetare: „Îl caut pe Dumnezeu! Îl caut pe Dumnezeu!" Şi fiindcă tocmai acolo se aflau adunaţi mulţi din cei care nu credeau în Dumnezeu, a stârnit hohote de râs. „S-a pierdut oare?" zise unul. „S-a pierdut ca un copil?" făcu altul. „Sau poate stă bine ascuns? Îi e frică de noi? S-a îmbarcat? A emigrat?" – strigau şi râdeau într-o larmă mare. Omul cel nebun sări în mijlocul lor şi-i străpunse cu privirile: „Unde s-a dus Dumnezeu? – strigă – vreau să v-o spun! *Noi suntem cei care l-au ucis*: voi şi cu mine! Noi toţi suntem asasinii lui! Dar cum am făcut asta? Cum am putut goli marea bând până la ultima picătură? Cine ne-a dat burete ca să ştergem întreg orizontul? Ce am făcut oare ca să dezlegăm acest pământ din lanţul soarelui lui? Unde se mai mişcă el acum? Unde ne mişcăm noi? Dincolo de orice sori? Nu-i oare asta prăbuşirea noastră eternă? Şi în urmă, în laturi, înainte, pe toate părţile? Mai există oare sus şi jos? Oare nu rătăcim ca printr-un nimic nesfârşit? Nu adie deasupra noastră spaţiul gol? Nu s-a făcut mai frig? Nu urmează să vină noaptea, pururi noaptea? Nu trebuie să aprindem lămpi dimineaţa? Din scrâşnetul pe care-l scot groparii în timp ce-l înmormântează pe Dumnezeu, nu auzim deci nimic? Încă nu simţim în nări leşul divinei putrefacţii? Până şi zeii se descompun! Dumnezeu e mort! Dumnezeu rămâne mort! Şi noi l-am ucis! Cum ne vom mângâia noi, asasinii cei mai asasini? Tot ceea ce avea mai sacru şi mai puternic lumea până astăzi, s-a golit de sânge sub cuţitele noastre: cine va curăţa de pe noi acest sânge? Cu ce apă ne vom putea noi spăla? Ce rituri de mântuire, ce jocuri sacre va trebui să născocim noi? Nu-i prea mare pentru noi, mărimea acestei fapte? Nu trebuie să devenim noi înşine zei pentru a apărea cel puţin demni de ea? N-a existat nicicând o faptă mai mare: toţi cei care vor veni după noi vor aparţine, în virtutea acestei fapte, unei istorii mai înalte decât au fost vreodată toate istoriile de până astăzi!" În acest moment omul cel nebun tăcu, şi-şi îndreptă din nou privirea către ascultătorii săi; tăceau şi ei şi îl priveau uimiţi. În sfârşit aruncă la pământ lampa lui ce se făcu ţăndări şi se stinse. „Eu vin prea curând – urmă el – încă nu e timpul meu. Acest uriaş eveniment e încă pe drum şi îşi urmează calea: n-a ajuns până la urechile oamenilor. Fulgerul şi tunetul cer timp, lucirea constelaţiilor cere timp, acţiunile cer timp, chiar şi după ce au fost înfăptuite, ca să fie văzute şi ascultate. Această acţiune este încă tot mai îndepărtată de ei decât cele mai îndepărtate constelaţii: *şi totuşi ei sunt cei care au înfăptuit-o!*" Se mai povesteşte că omul cel nebun a mai năvălit, în aceeaşi zi, în diferite biserici şi acolo şi-a intonat al său *Recquiem aeternam Deo*. Alungat din ele şi interogat, se zice că s-ar fi mărginit să răspundă invariabil în acest fel: „Ce altceva mai sunt aceste biserici, dacă nu gropile şi mormintele lui Dumnezeu?".

un eveniment „obiectiv" de acelaşi calibru cu un fapt din natură; e o întâmplare care priveşte o modificare de ansamblu a civilizaţiei noastre, şi de aceea oamenii sunt cei ce l-au ucis pe Dumnezeu. Dar faptul că nu e o mutaţie intervenită pur şi simplu în conştiinţa lor, în modul lor de a vedea lucrurile (şi de altfel, aceste categorii ştim că pentru Nietzsche nu mai au valoare) e atestat de aceea că s-a întâmplat fără ca ei, în marea majoritate, să-şi dea seama de el, astfel încât nici măcar nu sunt în stare să-l înţeleagă atunci când le este anunţat.

Prin moartea lui Dumnezeu, lumea însăşi a omului este radical modificată. Nu-i vorba numai de a te simţi liber, ci de a şi fi. Iar Dumnezeu era suprema condiţie obiectivă a ne-libertăţii, ratificarea tuturor încremenirilor măştii rele, personificarea funcţiei teroriste a lucrului în sine. Această semnificaţie a morţii lui Dumnezeu este chiar descrisă de o pagină din *Aurora*, ce revendică pentru om posibilitatea de a fi în sfârşit fără frâne, fără limite obiective chiar şi fără garanţii.

„*Pudoare a celui care dăruieşte*. E aşa de nemărinimos să joci mereu rolul celui ce dă şi dăruieşte şi să-ţi arăţi în toate propriul chip. De dat, trebuie să dai şi să dăruieşti fără a-ţi dezvălui propriul nume şi propriaţi binefacere. Sau numele să nu-l ai, aşa cum face natura, în care tocmai ceea ce ne bucură cel mai mult e că în sfârşit nu mai întâlnim în ea pe nimeni care dăruieşte şi dă, nu mai e nici un „chip milostiv!" – Fără îndoială că şi binefacerea asta o lăsaţi să vă scape introducând un Dumnezeu în această natură – şi iată că atunci totul devine din nou neliber şi oprimant. Cum aşa? Să nu putem niciodată să fim liberi cu noi înşine? Niciodată nepăziţi, neapăraţi, fără frâie, fără daruri? Dacă pururea un altul este în preajma noastră, devine cu neputinţă tot ce-i mai bun din curaj şi din bunătatea lumii. Împotriva acestei invazii a cerului, împotriva acestui inevitabil vecin supranatural, n-am dori oare să ne dăm în întregime pe mâinile diavolului? Dar nu mai e nevoie, a fost numai un vis. Să ne deşteptăm!"[17] (M 464).

[17] Cf. şi WS 16, unde acest discurs e legat de celălalt, despre „a trăi în vecinătate", constitutiv pentru spiritul liber şi pentru gândirea genealogică.

Ceea ce e foarte relevant în acest text, sau ce pare să iasă în evidenţă cu o anume tărie, este că – aşa cum în altă parte Nietzsche va spune că „Dumnezeul moral este cel negat" (Mu XVI, 70) – tot astfel Dumnezeul oricărei garanţii oprimante exterioare. Acest Dumnezeu este foarte departe de a fi unul care nu există, şi a cărui inexistenţă poate fi recunoscută doar printr-un act teoretic. Dumnezeu sunt toate formele de asigurare oprimantă şi de subordonare a individului faţă de cerinţele lui *ratio*, reducerea lui la un instrument în muncă, reducerea lui la câmpul de bătălie al binelui şi al răului în ascetică, reducerea lui la roluri fixe şi de netrecut în viaţa socială. Dumnezeu a fost întotdeauna, în perspectiva lui Nietzsche, garantul tuturor acestor lucruri. Moartea lui este moartea violenţei care a dominat viaţa noastră timp de atâtea secole, în cadrul moralei şi al societăţii lui *ratio*. De aceea e vorba de un eveniment obiectiv care are nevoie de timp pentru a se afirma şi a fi recunoscut.

În acest sens, moartea lui Dumnezeu are aceeaşi ambiguitate ca şi sfârşitul metafizicii ca sistem de gândire şi ca mod de existenţă individuală şi socială. Chiar violenţa care se exprimă în metafizică, şi care reflectă condiţii de viaţă în care omul trebuia să se apere de o lume naturală ostilă opunându-i o violenţă pe măsură, fie prin instrumente de dominare a forţelor externe, fie prin structurile organizării sociale a producţiei colective, *e moartă* întrucât nu mai are nici o necesitate; dar e foarte departe de a nu mai subsista deloc. Aşa că Dumnezeu e mort, „dar judecând după natura oamenilor, vor mai exista poate timp de milenii caverne în care i se va zări umbra!" (FW 108). Umbra pe care Dumnezeu continuă s-o arunce asupra lumii e o permanentă tendinţă de a diviniza în felurite forme natura; adică de a restaura, întemeindu-le ca pe nişte legi ale naturii, limitele şi subordonările cărora odinioară le era el garantul. Numai luându-i şi aceste ultime caracteristici divine naturii vom putea începe să ne „*naturalizăm* noi, oamenii, împreună cu pura natură, din nou regăsită, din nou mântuită!" (FW 109); adică să ne regăsim, într-

un fel, în starea choreutului dionisiac ce înfrânge barierele şi tabuurile sociale, într-o natură la rândul ei restaurată în inocenţa ei, deoarece nu mai e gândită numai ca un corelativ al societăţii, al moralei, al mentalităţii metafizice a lui *ratio*. Realizarea deplină a însemnătăţii istorice a morţii lui Dumnezeu cere încă „o lungă, copioasă serie de demolări, distrugeri, decăderi, răsturnări" (FW 343). În aceste evenimente, care nu sunt şi nu pot fi doar schimbări de atitudini teoretice, are o parte a ei importantă şi lucrarea pe care Nietzsche, şi în general intelectualul ca spirit liber, o săvârşeşte ca să arate lipsa de consistenţă internă a metafizicii, a religiei, a moralei. De altfel, lumea concretă care ne stă sub ochi e produsul unei practici cuprinzătoare a umanităţii în care au o parte determinantă şi „erorile" teoretice, fantasmagoriile morale, întreaga lume a simbolicului pe care numai o perspectivă metafizică o opune rigid lumii „reale" ca pe ceva care nu e simbolic şi care atinge realitatea numai pentru că se lasă funcţionalizată de cerinţele acelei lumi, adică de producţie şi de organizarea muncii sociale. E clar că, în această perspectivă, Nietzsche nu se poate îndoi de semnificaţia şi de importanţa istorică a muncii intelectuale, de munca lui de gânditor genealogic. Printre demolările ce-i stau încă în faţă, ca nişte sarcini decisive, culturii europene, sunt demascarea moralei şi demascarea demascării înseşi. În această activitate, gânditorul e acela care, pe de o parte, contribuie la pregătirea noii lumi (împreună cu ce alte forţe?); pe de alta, prin modul său de a fi şi de a gândi, anticipează deja caracteristicile existenţei omului nou, iar ca mijlocitor al cunoaşterii „istorice" recuperează şi pentru sine libertatea simbolicului, precum comediantul şi artistul. Această libertate se atestă şi în disponibilitatea spiritului liber pentru o nouă vârstă eroică, în care se pornesc războaie pentru idei (FW 283); aceste războaie atestă şi ele noua autonomie a simbolicului, care luptă acum pentru propriile-i motive şi pentru scopul cunoaşterii; şi arată că, deşi trăind deja, în parte, în lumea nouă în care violenţa nu se

mai bucură de nici o cetăţenie, spiritul liber este şi în condiţia ambiguă a cuiva care trebuie să cucerească această lume şi să o realizeze prin luptă. Dar tonul dominant al modului său de existenţă este libertatea, dansul, visarea ştiind că visezi,[18] marea sănătate ca şi cum te-ai ridica deasupra a toate şi capacitatea de a te juca cu orice (cf. FW 380 şi 382). Spiritul liber e un călător al lumii simbolurilor, care nu se îndreaptă însă spre o ţintă finală, pentru că ea nu există, şi pentru că, mai ales, prin existenţa ei, ar anula paradoxal sensul oricărui itinerar. Spiritele libere care au conştiinţa acestui lucru, caută o „filosofie a dimineţii" (MA 638).

Impulsionat de o atitudine care ne apăruse, în liniile ei generale, fenomenologică, tocmai prin analogie cu fenomenologia hegeliană, Nietzsche, parcurgând un itinerar şi el în multe

---

[18] Cf. FW 54: „*Conştienţa aparenţei*. În ce mod minunat şi nou şi, în acelaşi timp, îngrozitor şi ironic mă simţeam pus cu cunoaşterea mea în faţa existenţei întregi! Am *descoperit* pentru mine că umanitatea antică şi animalitatea, până şi în tot timpul primordiilor şi în întregul trecut al oricărei făpturi sensibile, continuă înlăuntrul meu să mediteze, să cânte poetic, să iubească, să urască, să-şi tragă concluziile ei, – m-am deşteptat dintr-o dată în mijlocul acestui vis, dar numai pentru a mă face conştient că chiar visez şi că *trebuie* să continui să visez dacă nu vreau să pier: în acelaşi fel în care somnambulul trebuie să continue să viseze, pentru a nu se prăbuşi la pământ. Ce anume este pentru mine acum „aparenţa"! În adevăr, nu opusul unei substanţe oarecare: ce altceva pot să afirm despre o substanţă oarecare, dacă nu chiar singurele predicate ale aparenţei ei? Într-adevăr, nu o mască neînsufleţită ce s-ar putea aplica pe o necunoscută X şi apoi s-ar putea lua! Aparenţa e pentru mine chiar aceea ce realizează şi trăieşte, care merge atât de departe în autoderiziunea ei că mă face să simt că aici totul e aparenţă şi foc uşor şi dans de spirite şi nimic mai mult; că printre toţi aceşti visători, şi eu, 'omul cunoaşterii' îmi dansez dansul meu; că omul cunoaşterii e un mijloc pentru a înţinde mai lung dansul pământesc şi în acest sens face parte dintre administratori la sărbătorile existenţei; şi că sublimul caracter consecvent şi concomitenţa tuturor cunoştinţelor este, poate, şi va fi mijlocul cel mai înalt pentru *a menţine* universalitatea himerelor lor de vis şi generala înţelegere reciprocă a acestor visători, iar prin aceasta, tocmai *durata visului*".

sensuri analog cu cel din *Fenomenologie*, a ajuns la un rezultat opus, la distrugerea ideii înseşi a unei reconstrucţii fenomenologice ca reîntoarcere a spiritului la sine punând în lumină şi prepusurile permanent metafizice şi teologice ale oricărei concepţii a unei Geborgenheit ca aceea care îl inspiră pe Hegel. E adevărat că, şi pentru Hegel, adevărul nu e originea, ci rezultatul. Totuşi, unitatea acestui rezultat e cea pe care descoperirea nietzscheeană a genealogiei o pune în criză şi o respinge. Nedirecţionată spre o ţintă ultimă, cum este în schimb spiritul hegelian, gândirea genealogică caută nu întâmplător o filosofie a dimineţii ce se opune şi prin imaginea aleasă filosofiei ca „bufniţă a Minervei" a lui Hegel, care se înalţă la căderea serii. Această radicală deosebire a metodei genealogice de metoda fenomenologică a lui Hegel, de altfel, trece cu mult dincolo de domeniul purei metode, şi îmbracă alte deosebiri substanţiale pe care le vom urmări îndeaproape tocmai ca puncte de referinţă privilegiate ca să înţelegem sensul filosofării nietzscheene. Aceste deosebiri, precum şi chestiunile de fond şi implicaţiile descoperirii metodei genealogice, vor ieşi la lumină numai începând cu *Zarathustra* şi cu felul cum se abordează acolo problema eliberării.

III

ZARATHUSTRA, MASCA ŞI ELIBERAREA

1.
MALADIA LANŢURILOR ŞI ALEGORIA

Demascarea radicală pe care Nietzsche o înfăptuieşte în scrierile din perioada inaugurată de *Omenesc prea-omenesc* se încheie, cum am văzut, prin conturarea unei probleme, pentru care vestirea morţii lui Dumnezeu reprezintă doar un început de răspuns. Problema e aceea a *status*-ului gândirii genealogice, a posibilităţii ei ca început al unei noi umanităţi. Nietzsche însuşi pare uneori să se îndoiască de această posibilitate şi să configureze în schimb atitudinea genealogică ca pe o ridicare „pe momente" deasupra lumii aparenţelor (adică a măştii rele ce domneşte în universul lui *ratio*, printr-o experienţă care, chiar şi când devine dominantă într-o personalitate, face totuşi din ea o excepţie, care doar astfel se lasă cu adevărat gândită, şi deci totdeauna numai în funcţie de durerea stabilă a ordinii „normale" a lui *ratio*. Totuşi, această soluţie nu-l satisface mci măcar pe acel Nietzsche din *Omenesc prea-omenesc* şi din *Ştiinţa voioasă*. Dionisiacul, care presează către propria-i eliberare în artă ca şi în imboldul cunoaşterii devenit autonom, nu vrea să fie recunoscut doar ca o „stare" posibilă printre altele, ci pretinde să capete stăpânirea vieţii întregi. Acesta e, cum s-a văzut, sensul conflictului dintre imbold al cunoaşterii şi cerinţe ale vieţii (ale vieţii *acesteia*, adică ale lui *ratio*) şi, de asemenea, într-un anume fel, sensul autonomizării impulsului comediantului care, nu întâmplător, se dezvoltă şi devine autonom tocmai la cei excluşi din societatea lui *ratio*, sau la cei care, stând în fond dedesubtul oricărei

utilizabilităţi precise (fiind fără îndeletnicire, subproletari: până la ce punct intră în această idee a lui Nietzsche experienţa cunoaşterii poporului şi a săracilor din sudul italian?) nici măcar n-au trăit din plin experienţa „rolurilor" lui *ratio* socratic, au trebuit, din nevoi vitale imediate să înveţe să devină tot mai diferiţi, să-şi pună paltonul pe orice vreme, după cum scrie Nietzsche. Prin aceasta, însă, ei reflectă doar un fapt mai general care priveşte întreaga civilizaţie metafizică, şi care se exprimă în conflictul în care impulsul de cunoaştere, care este acum impuls de a recunoaşte minciuna ca necesară şi inevitabilă, intră cu viaţa însăşi ca ordine a existenţei şi a producţiei individuale şi sociale. Acel „a visa ştiind că visezi" de care vorbeşte aforismul 54 din *Ştiinţa voioasă* nu-i o atitudine care poate lăsa cu adevărat să subsiste îndelung consensul şi activa acceptarea normelor moralei comune, a convenţiilor de cunoaştere, a servituţilor şi barierelor sociale; odată ce toate acestea au fost recunoscute cu adevărat ca minciună şi ficţiune (chiar fără să-şi piardă prin aceasta „valoarea" prin considerarea genealogică; amintim nota de la IV, 3, p. 334), omul care a ajuns la această conştiinţă e pierdut pentru utilizabilitatea socială; nu mai are decât o singură pasiune, aceea a cunoaşterii, adică cercetarea genealogică tinde să devină unica lui activitate, dar aceasta tocmai în contradicţie cu aşteptările şi cu interesul societăţii în care trăieşte. Omul genealogic al lui Nietzsche nu este, de aceea, comparabil cu omul religios kierkegaardian, care continuă să respecte imperativele morale nu din dragoste pentru morală şi pentru universalitatea pe care aceasta o exprimă, ci în virtutea absurdităţii raportului lui foarte personal – şi el excepţional, şi neproblematizat cu adevărat în această excepţionalitate care nu e niciodată depăşită în această viaţă – cu Dumnezeu. În fond, că omul religios kierkegaardian mai poate încă să respecte legea morală după ce a întâlnit absurdul lui Dumnezeu (Dumnezeu ca ceea ce transcende şi pune în criză orice *ratio* morală ce face din individ un moment al generalului, o funcţie a totului; momentul etic al

lui Kierkegaard este cel al spiritului obiectiv hegelian) e posibil deoarece negativitatea lui Dumnezeu faţă de lumea lui *ratio* nu e gândită până la capăt, conform tradiţionalei întrepătrunderi care s-a stabilit în civilizaţia europeană, între „religie" şi „moralitate". Aceasta demonstrează o incapacitate practică de a trece dincolo de morală ca apartenenţă la lumea socială şi o incapacitate metafizică de a separa ideea de fiinţă divină de pozitivitatea existentului, ca ordine mundană, responsabilitate etc. De aceea problema caracterului excepţional al experienţei lui Avraam nici măcar nu se pune, la Kierkegaard: negativitatea divinului e menţinută la nivelul „ridicării momentane" a lui Nietzsche, pe care Kierkegaard între altele o răscumpără, într-o perspectivă religioasă de tip tradiţional, prin trimiterea la viaţa veşnică. Chiar această trimitere, însă, poate arăta cel puţin la modul negativ cum excepţionalitatea acestui tip de experienţe (Avraamul kierkegaardian, spiritul liber nietzscheean) cere întotdeauna o realizare într-o lume.

Pentru Nietzsche, însă, lumea de dincolo nu mai e o soluţie, din momentul în care ea s-a dezvăluit ca strâns legată cu morala şi metafizica tradiţională, ca element al măştii rele; ba chiar, ca element determinant al ei, cel care pune laolaltă creştinismul şi platonismul şi face din ambele un expedient pentru a învinge nesiguranţa (absenţa şi separarea de valoare) care de fapt perpetuează această nesiguranţă însăşi, punând-o într-un dincolo transcendent şi (cel puţin în termenii experienţei posibile omului viu) pururea negat individului.

Chestiunea caracterului excepţional al spiritului liber nu priveşte numai posibilitatea de a realiza o societate unde toţi să fie spirite libere, prin problema, care se pune imediat, dacă o societate poate cu adevărat să existe fără o formă oarecare de morală, adică de metafizică, şi deci de ficţiune canonizată, şi în definitiv de reprimare şi de „trandescenţă a semnificaţiei" în sensul platonico-creştin. Această problemă, care se poate numi cantitativă, într-o anume măsură este formulată şi acum tot din

punctul de vedere al moralei şi al metafizicii: care, ele, ca toate moralele şi bisericile, au acceptat totdeauna paşnic existenţa „păcatului" ca violare şi ca „excepţie", cu condiţia ca principiile să nu fie atinse; adică să nu fie ştirbit cadrul general al mecanismului social, cu cerinţele lui productive de stabilitate, de reproducţie şi dezvoltare; păcătoşii sunt întotdeauna figuri social-mente marginale: prostituata, marele libertin, beţivanul pierdevară. Aceasta se poate de altfel confirma gândindu-ne la istoria moralei populare, adică religioase: e greu să găseşti păcate considerate cu adevărat ca atare, care să nu se identifice cu vreo violare socială: primul dintre toate, păcatul desfrâului, care-i îndreptat contra stabilităţii celulei fundamentale a societăţii proprietare, familia, şi care nu întâmplător e cel care în viaţa religioasă măruntă e socotit ca păcatul prin excelenţă, cel puţin în societatea modernă unde celelalte sfere de libertate s-au redus din ce în ce mai mult. Nu se întâmplă decât printre mistici sau sfinţi să auzi vorbindu-se de păcate cum ar fi trufia, de exemplu. Nietzsche are conştiinţa întreagă a acestui lucru, iar exaltarea „răului" care se găseşte în operele sale este întotdeauna exaltarea unor acte ce merg împotriva „virtuţilor turmei" (cf. de exemplu Mu, XIV, 28 şi 34). Însăşi conştiinţa morală este după el doar prezenţa vocii „altora" (societatea, turma) în noi (cf. WS 52, cit.). Morala filosofică, apoi, care-şi găseşte expresia ei maximă în Kant, tocmai întrucât se pretinde laicizată şi dezlegată de referinţe teologice, cel puţin în mobilurile ei, este şi mai clar o morală a conformităţii acţiunilor cu preceptele valabile pentru toţi, deci cu acea *ratio* a universalei organizări sociale productive: Nietzsche leagă explicit imperativul categoric de funcţionalitatea socială, ca fiind acea justificare ideologică ce permite să te supui unei astfel de funcţionalităţi fără umilinţa de a servi (cf. FW 5). Iar într-un alt context, în *Omenesc prea-omenesc*, care priveşte în mod expres cerinţa ca omul să pună mâna, cu ajutorul ştiinţei, pe dezvoltarea condiţiilor de viaţă pe pământ planificându-le şi nelăsându-le să se desfăşoare la întâmplare,

imperativul categoric kantian este pus alături cu credinţa în teoria liberului schimb: a spune că-i nevoie să acţionezi după forma legii, care comandă acţiuni de dorit pentru toţi oamenii, înseamnă să te aştepţi ca ceea ce nouă ni se pare de dorit, să contribuie pe urmă la producerea binelui tuturora, aşa cum teoria liberului schimb crede că există mecanisme de autoreglare a pieţii, care tind spontan să compună o armonie universală. Alternativa la una ca asta e să construieşti o viziune ştiinţifică precisă a nevoilor omenirii, şi să acţionezi în consecinţă. Dar analogia dintre liberul schimb şi morala kantiană pare astfel să fie mai mult decât o alăturare întâmplătoare, sau o metaforă. Amândouă atestă credinţa într-o raţionalitate ce ne scapă în articulările ei explicite, presupusă ca valabilă şi în funcţiune. Nouă ni se pare clar că o atare credinţă, după cum dovedeşte referirea la liberul-schimb, e o credinţă în ordinea socială independentă de noi, care se acceptă ca naturală, şi care guvernează fie viziunea economică liber-schimbistă, fie morala imperativului categoric (MA 24 şi 25). Oricare ar fi sensul ce trebuie dat acestei pagini din *Omenesc prea-omenesc,* totuşi, doctrina lui Nietzsche, mai ales pe baza tezei conştiinţei ca interiorizare a instinctului turmei, e clară: morala e total identificată cu cerinţele impuse de societate, care prin obişnuinţă şi prin ereditate s-au interiorizat ca imperative necondiţionate. Răul e numai excepţia şi devierea de la norma socială; de aceea, el e forţă pozitivă şi înobilantă.

Dar, cum spuneam, problema omului gândirii genealogice nu e numai, sau nu în principal, o problemă cantitativă, adică de a vedea dacă şi până la ce punct e posibilă o societate care să nu mai fie fondată, în nici o parte a ei, pe ficţiune şi pe morala-metafizică. A o pune „cantitativ" înseamnă a rămâne în interiorul logicii societăţii lui *ratio*, care poate gândi doar în termeni de universalizare, adică de funcţionalizare a tuturora în scopuri colective. A schimba normele, restaurând însă tot o structură social-morală, n-ar servi la nimic; iar a evalua o viziune despre

lume examinându-i capacitatea de a deveni principiu al unei societăţi (al unei legislaţii universale) înseamnă deja a o face să se încadreze în viziunea metafizică a moralei ca instinct al turmei, ca interiorizare a lui *ratio*, ca transcendenţă platonico-creştină. Adevărata problemă a omului genealogic e o problemă calitativă, care se pune şi ea pornind de la chestiunea excepţionalităţii spiritului liber. Asemenea excepţionalitate, într-adevăr, nu înseamnă numai că pot fi spirite libere numai pe momente, sau că numai unii pot fi astfel; ci, mai ales, că pot fi spirite libere doar în raport, şi în luptă, cu o lume de ne-libertăţi: astfel, îţi poţi da seama de ficţiune numai înălţându-te deasupra ei, dar rămânând totuşi permanent înăuntrul ei, şi mai ales fără a o elimina cu adevărat ca atare. Am văzut deja că, pe de altă parte, Nietzsche cere de la spiritul liber ca el să nu fie un om de luptă, să nu aibă atitudinea furioasă a câinelui îmbătrânit în lanţ. Dar spiritul liber care se înalţă deasupra, care trece dincolo şi care câştigă bătălia prin cunoaştere, este totuşi tot unul care trebuie să exercite o anume violenţă pentru a se elibera de masca rea şi de violenţa pe care aceasta o poartă în sine. Se poate spune că problema tuturor scrierilor lui Nietzsche începând cu *Zarathustra*, este aceasta, a posibilităţii unui *om care să se sustragă radical şi total climatului de violenţă dovedit şi menţinut de metafizică*. Această problemă i se pune lui Nietzsche în termeni teoretici şi practici; el vrea, adică, înainte de toate să contureze clar fizionomia acestui om independent de concepte „reactive" (se va vedea mai jos funcţia spiritului de vendetă ca determinant al omului trecutului), dat fiind că noţiunea de gândire genealogică n-a reuşit să se desprindă cu adevărat de aceste concepte, cum e şi dovedit chiar de toată problematica excepţionalităţii acestei atitudini. În al doilea rând, odată clarificată în acest sens, „teoreticeşte" esenţa omului care nu mai e metafizic-reactiv, se repropune chestiunea despre cum anume trebuie promovată naşterea acestui nou tip de om. Şi această problemă era conţinută în noţiunea de gândire genealogică, dat fiind că, după cum ne vom

aminti, spiritul liber tocmai prin realizarea cunoaşterii genealogice se propunea şi ca un fel de prim om nou. Dar acum cunoaşterea genealogică ca atare, adică ca descoperire a necesităţii şi inevitabilitate a minciunii, nu mai ajunge pentru a defini omul nou, pentru că este încă reactivă; se repropune deci şi problema în legătură cu ce anume ar avea putinţa să promoveze naşterea noului tip de om şi a raportului pe care îl are cu omul trecutului şi al prezentului. A-l gândi ca fiind produs de disoluţia şi autonegarea metafizicii încă ar mai însemna să înţelegem naşterea lui ca pe un proces dialectic, adică reactiv în mod suprem. Prin aceasta, întregul drum pe care l-a parcurs Nietzsche în operele de la *Omenesc prea-omenesc* la *Ştiinţa voioasă* nu e renegat. În aceasta rezidă ambiguitatea specială a poziţiei lui Nietzsche din *Zarathustra* şi din scrierile următoare. Acel itinerar – care a făcut să se vadă cum anume metafizica se neagă printr-o autonomizare progresivă a simbolicului, care la un moment dat se revoltă deschis faţă de cerinţele lui *ratio* devenite între timp tot mai apăsătoare şi mai explicite – rămâne unicul mod de a accede la omul nou, fie pe planul teoretic fie pe planul practic, pornind din interiorul metafizicii. De fapt, şi după *Zarathustra*, toată opera lui Nietzsche va repeta într-un fel această linie de evaluare, chiar dacă, aşa cum vom vedea, modificată în unele puncte radicale tocmai ca urmare chiar a lui *Zarathustra*. Numai această carte a lui Nietzsche pare să se sustragă logicii „dialectice" care cu toate acestea susţine şi domină orice altă formulare a doctrinei ultraomului,[1] şi aceasta totuşi cu preţul de a se prezenta ca un

[1] A decide dacă se poate sau nu vorbi de o dezvoltare dialectică a gândirii lui Nietzsche este, cum se înţelege, chestiune de mare importanţă. Ea trebuie rezolvată, după părerea noastră, ţinând cont că – aşa cum se va vedea mai ales în studiul despre eterna reîntoarcere – ceea ce Nietzsche îşi propune este „să construiască" un om în a cărui formaţie să nu mai existe, ca moment esenţial, figura dialectică a raportului sclav-stăpân. O asemenea figură, dar şi aceasta e o teză care ar cere o mai amplă demonstraţie, este modelul însuşi al *întregii* dialectici hegeliene: motivul profund pentru care, aşa cum s-a observat (H.G.

fi petrecut în ultimul Nietzsche, de la o poziţie sobru iluministă la un perspectivism solipsist lipsit de rezultate apreciabile, şi totuşi încă greu de înţeles în raport cu premisele operelor precedente; chiar şi atunci când n-o voieşte, o asemenea teză comportă totdeauna o referire acoperită la nebunia lui Nietzsche matur, care ar fi responsabilă de această cotitură, altfel greu de înţeles.[3]

Forma „profetică" a lui *Zarathustra* oglindeşte în schimb în manieră extrem de punctuală şi fidelă situaţia specială a problemei ce stă la baza acestei opere: cum să gândească şi să producă omul nou în chip independent de orice noţiune şi atitudine reactivă. Această problemă şi conexarea ei cu o formă literară cum e cea a lui *Zarathustra*, e sugestiv rezumată de un aforism din *Călătorul şi umbra sa*, care se poate înţelege bine, împreună cu pagina din *Ştiinţa voioasă* despre „a visa ştiind că visezi" (FW 54), ca încheiere ideală a itinerarului demascării metafizicii:

„*Cuvântul aurit.* Omului i s-au pus multe lanţuri, pentru ca el să se dezveţe să se mai comporte ca un animal: şi într-adevăr, el a devenit mai cuminte, mai spiritual, mai vesel şi cu bun simţ decât toate animalele.

---

[3] Legătura operei mature a lui Nietzsche, începând cu *Zarathustra*, cu nebunia lui a fost susţinută încă de la începutul secolului de P.J. Möbius, *Nietzsche*, Lipsia, Barth, 1902. O discuţie foarte amplă şi echilibrată a problemei e dată de Jaspers, *Nietzsche. Einführung, in das Verstandnis seines Philosophierens*, Berlin, De Gryuter, 1950, pp. 91-117. Nouă ni se pare că, mai mult sau mai puţin acoperit, sunt obligate să-i recunoască o semnificaţie esenţială nebuniei toate acele interpretări care văd doctrina lui Nietzsche matur căzând într-o imposibilitate şi într-un eşec, cum i se va întâmpla lui Jaspers însuşi, şi lui Löwith. În aceeaşi perspectivă se situează şi interpretările care opun prea radical a doua perioadă a filosofiei nietzscheene faţă de ultima, cum i se întâmplă de pildă lui Habermas în studiile citate. O mai sugestivă evaluare a importanţei maladiei şi a „stărilor bolnăvicioase" la Nietzsche e propusă de P. Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, cit., pentru care experienţa maladiei se leagă cu tematica distrugerii identităţii înţeleasă ca sâmburele însuşi al întregii gândiri a lui Nietzsche.

„poem" sau de-a dreptul ca o vestire de tip religios,[2] radical diferit, în stil, de celelalte opere ale lui Nietzsche şi chiar îndepărtat de acea rigoare a cunoşterii pure pe care Nietzsche pare s-o pretindă de la sine şi de la alţii în efortul de a demasca metafizica în feluritele ei forme.

Problema formei „profetice" a lui *Zarathustra* nu se poate rezolva punând această formă pe seama acelei treceri, care s-ar

---

Gadamer, *Adevăr şi metodă*, trad. cit., p. 426), dialectica hegeliană e un monolog, în care Spiritul absolut e la sine ca cineva care nu întâlneşte pe nimeni decât pe sine însuşi, e faptul că acest Spirit nu-i altceva decât un sclav devenit stăpân şi care prin urmare, nu depăşind opoziţia, capătă numai rolul de dominator, perpetuând structura luptei. Deci: dacă gândirea dialectică, cel puţin aceea a lui Hegel, este în mod necesar modelată pe relaţia sclav-stăpân (sau, dacă se preferă exemplul psihanalizei freudiene, pe conflictul oedipian tată-fiu) simţit ca constitutiv pentru formaţia oricărui om, adică ca „natural"; şi dacă, pe de altă parte, e adevărat că Nietzsche voieşte să refuze tocmai naturalitatea şi caracterul constitutiv al acestei relaţii – e clar că nu se va putea vorbi de Nietzsche ca despre un gânditor dialectic: nici în sensul că vede o dialectică în real, nici în sensul că structurează dialectic, ca moment al acestui real însuşi, propria-i gândire. Ireductibilitatea lui Nietzsche la dialectică e susţinută pe drept de G. Deleuze în lucrarea citată *Nietzsche et la philosophie*. Un caracter, cel puţin implicit, de răsturnare dialectică, pare în schimb să aibă depăşirea nietzscheeană a nihilismului în interpretarea lui K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, cit., unde însă se poate vorbi numai de o anume „necesitate" a răsturnării odată ce s-a ajuns la extremul nihilism, şi nu de o conciliere a opuselor. A se vedea de altfel observaţiile lui J. Granier în recenzia la cartea lui Deleuze, citată în nota 8 din cap. 1 secţ. I.

[2] În legătură cu aceste trăsături, chiar stilistic vorbind, religioase, ale operei lui Nietzsche a insistat în mod just, printre alţii, K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* cit., p. 188 şi urm.; dimpotrivă, în schimb, W. A. Kaufmann, *Nietzsche*, cit., p. 46. O amplă analiză şi prezentare a tuturor documentelor pe tema aceasta e conţinută în studiul recent al lui M. Kaempfert, *Säkularisation und neue Heiligkeit. Religiöse und religionsbezogene Sprache bei Friederich Nietzsche*, Berlin, Schmitdt, 1971. Semnificaţia nu numai polemică, dar şi pozitivă şi constructivă, de exemplu, faţă de noţiunea ultraomului, pe care o exercită la Nietzsche creştinismul este bine pusă în lumină de H. Wein, *Positives Christusbild im Brennpunkt nachchristlicher Anthropologie*, L'Aja, Nijhoff, 1962.

Dar acum el tot mai suferă de faptul de a fi purtat atâta timp lanţurile, de a-i fi lipsit atâta timp aerul curat şi mişcarea liberă; aceste lanţuri sunt însă, şi o voi repeta mereu, erorile grave şi în acelaşi timp chibzuite ale ideilor morale, religioase şi metafizice. Numai atunci când şi maladia lanţurilor va fi depăşită, prima mare ţintă va fi cu adevărat atinsă: separarea omului de animale. – Acum noi suntem ocupaţi cu munca noastră de a scoate lanţurile şi ne este necesară, în aceste împrejurări, cea mai mare prudenţă. Libertatea spiritului poate fi dată numai omului înnobilat; numai lui îi foloseşte îndeaproape uşurarea vieţii, punând balsam pe rănile sale; el primul poate spune că trăieşte pentru bucurie şi pentru nici un alt scop; şi în orice altă gură vorba lui ar fi periculoasă: *pace în jurul meu şi să procur plăcere din toate lucrurile mai apropiate.* – Cu această vorbă pentru oamenii anumiţi, el îşi aminteşte de un străvechi, mare şi mişcător cuvânt, care a fost spus pentru toţi, şi care s-a oprit asupra întregii omeniri, ca un cuvânt şi un simbol, prin care-i destinat să piară oricine şi-ar împodobi prea curând cu el steagul, – şi prin care a pierit creştinismul. Încă, aşa se pare, n-a sosit timpul ca tuturor oamenilor să li se poată întâmpla ca acelor păstori care au văzut cerul luminat deasupră-le şi au auzit acel cuvânt, „Pace pe pământ şi oamenilor să afle plăcere unii la alţii". – Acesta este încă timpul indivizilor."[4] (WS 350).

Cum ni s-a întâmplat adesea referindu-ne direct la unele pagini din Nietzsche, ne aflăm şi aici în faţa unei recapitulări de motive multiple, care ar invita la un comentariu mereu reluat, întocmai cum se întâmplă pentru textele sacre la care Nietzsche face aici aluzie. Dincolo de reluarea şi de sinteza a numeroase motive deja analizate ca referire la itinerariul demascării, Nietzsche oferă aici baza cea mai clară pentru a înţelege raportul dintre situaţia aparte în care se află gândirea din *Zarathustra* şi stilul aparte în care această operă se formulează. E o legătură care s-ar putea rezuma indicându-i termenii prin maladia

[4] Citatul evanghelic e din Luca 2, 14, în traducerea lui Luther. Asupra caracterului „conclusiv" pe care Nietzsche îl atribuie acestui aforism, a se vedea textele reproduse în nota referitoare la acest pasaj în ediţia Colli-Montinari (IV, 3, p. 432).

lanţurilor şi prin alegorie. Dacă într-adevăr – accentuând sensul obişnuit al cuvântului în direcţia şi după liniile indicate de Walter Benjamin în scrierea sa despre drama barocă[5] – numim alegorie nu atât discursul care exprimă un adevăr conceptual printr-un sistem de simboluri dotate cu trimiteri codificate şi tendenţial univoce, ci mai ales acel discurs care-i cu adevărat excentric faţă de ceea ce vrea să spună, întrucât nu reuşeşte s-o spună complet, sau chiar nu reuşeşte s-o surprindă, s-o „centreze", ca pe o ţintă care se sustrage, atunci putem numi alegoric tot discursul din *Zarathustra*. Oricare ar fi obiecţiile ce se pot avansa împotriva acestei teze, e clar că nu se poate gândi la limbajul din *Zarathustra* ca la o pură învеşmântare poetică a unor adevăruri formulabile conceptual, învеşmântare ce s-ar justifica prin ceea ce în acest aforism se spune despre prudenţa cu care trebuie anunţat noul cuvânt al spiritului liber. Această prudenţă – să nu uităm, pentru a surprinde referirea explicită a acestui pasaj la *Zarathustra*, că această operă e „o carte pentru toţi şi pentru nici unul" – gândită până la capăt, conduce încă o dată la problema

[5] Cf. W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Berlin 1928; retipărit în vol. I din *Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1955; trad. it. de E. Filippini, Torino, Einaudi, 1971. Ne referim aici la doctrina alegoriei care e fondată în „Premisă gnoseologică" şi apoi dezvoltată în capitolul despre „Alegoria şi drama barocă". Lipseşte până acum o interpretare globală a gândirii lui Benjamin (şi pentru că se află în curs sistematizarea şi publicarea ineditelor) şi, în ea, a problematicii alegoriei. Pe noi ne interesează aici să relevăm că alegoria, la Benjamin, e legată de fragmentar şi de reprezentarea a ceea ce el numeşte idee, mai degrabă decât de sistematicitatea coordonată a lumii în concepte. Poziţia lui Benjamin în scrierea despre drama barocă nu e încă influenţată de întâlnirea cu marxismul; ca urmare a acestei întâlniri, noţiuni ca acelea de idee, fragment, alegorie, vor ajunge să se lege cu problematica marxistă a alienării şi a revoluţiei: a se vedea în special „Tezele de filosofia istoriei", traduse în culegerea, îngrijită de R. Solmi, a scrierilor benjaminiene, *Angelus Novus*, Torino, Einaudi, 1962. Această legătură e valabilă numai ca o posibilă ipoteză interpretativă în ceea ce-l priveşte pe Benjamin; nouă ne serveşte însă, aici, pentru a înţelege alegorismul şi caracterul profetic al lui *Zarathustra* de Nietzsche.

situaţiei ambigue în care Zarathustra-Nietzsche se găseşte faţă de omul nou şi a posibilităţii de a-l realiza pornind de la omul metafizicii. Prudenţa este de fapt cerută nu de un spirit individualist şi elitar, ci pentru că suntem într-o lume în care, chiar fiind căzute lanţurile erorilor morale, religioase, metafizice (care îşi au pozitivitatea lor întrucât tocmai ele pregătesc eliberarea simbolicului prin care se naşte spiritul liber), omul e încă bolnav de maladia lanţurilor. Caracterul alegoric al lui *Zarathustra* are de a face cu această maladie. Pentru ce, în situaţia aceasta, ar fi mai bine şi mai prudent să vorbeşti pentru puţini decât tuturor? Creştinismul, care a voit să vorbească tututor, a pierit tocmai din această imprudenţă. Pare că Nietzsche aici reproşează creştinismului numai această imprudenţă, nu şi conţinutul mesajului său, care-i chiar identic, sau aproape, cu cel pe care vrea şi el să-l vestească. Aceasta este, de altfel, o deschidere spre creştinism nu chiar atât de rară în opera lui Nietzsche: într-o pagină din însemnările inedite din epoca lui *Zarathustra*, şi chiar într-un context în care tema e răul şi violarea moralei ca mod de a se regăsi pe sine însuşi împotriva turmei şi a logicii funcţionaliste a lui *ratio*, Nietzsche interpretează iubirea lui Isus pentru păcătoşi ca pe o simpatie pentru spiritele libere.

„Isus din Nazareth îi iubea pe cei răi, şi nu pe cei buni: vederea indignării lor morale îl făcea până şi pe el să blesteme. Oriunde a fost în curs o judecată, el a luat atitudine împotriva judecătorilor: a voit să fie distrugătorul moralei." (Mu XIV, 27).

Greşeala creştinismului a constat, din acest punct de vedere, numai în imprudenţa lui, în graba cu care a voit să împodobească prea repede propria-i flamură cu cuvântul păcii şi al găsirii plăcerii în apropiere. Această imprudenţă poate fi interpretată numai în sensul că creştinismul, în predicarea sa, n-a pus cu destulă rigoare problema lanţurilor pe care acesta o mai poartă cu sine. Predicarea păcii adusă omului conflictual al societăţii

violenţei metafizice s-a rezolvat printr-o totală încorporare a creştinismului în această lume violentă, şi în asfinţirea lui, ca urmare, împreună cu ea. De aceea, mesajul din *Zarathustra* va trebui formulat cu o prudenţă şi mai mare decât mesajul evanghelic, şi în parabole şi mai dificile şi mai obscure decât acelea. Nu însă pentru a-l ascunde cuiva, sau pentru că cunoscut de puţini va fi mai garantat împotriva riscului răstălmăcirilor. Ci numai pentru că aceasta *încă* mai este epoca indivizilor; este încă un timp în care spiritul liber e excepţie, şi însuşi discursul său, dacă nu vrea să rişte să fie înglobat în sistemul moral-metafizic al lui *ratio*, trebuie să se prezinte ca radical eterogen faţă de ea chiar în felul de utilizare a limbajului, în structurile conceptuale, în însuşi modul de a fi înţeles. Evidenţa adevărului, aşa cum ne învăţase deja scrierea despre adevăr şi minciună, şi cum o vor confirma şi însemnările pentru *Voinţa de putere*, e numai semnul corespunderii unei anumite propoziţii cu o determinată formă de viaţă, cu un sistem determinat de ficţiuni codificate, ce se identifică cu însuşi faptul subsistenţei istorico-sociale a unei lumi. Discursul metafizicii, în epoca acelei *ratio* socratice extinse, are şi maxima evidenţă şi comprehensibilitate.[6] Un conţinut realmente alternativ la ea trebuie să se prezinte şi într-o

[6] Problematica caracterului „public" (comprehensibil, penetrabil) al oricărui lucru în sistemul metafizicii extinse e dezvoltată, aşa cum e cunoscut, cu deosebită insistenţă de Heidegger în scrierile mai recente, de la scrisoarea *Ueber den Humanismus* (1946; a se vedea ediţia Klostermann, Frankfurt, 1968, p. 8 şi urm.) până la citatul *Der Satz vom Grund;* şi de autorii „şcolii de la Frankfurt", mai ales de Adorno (de la *Dialectica iluminismului* până la *Dialectica negativă*, cit.). E interesant, dincolo de deosebirile radicale, de relevat concluzia „apofatică" analoagă la Heidegger şi la Adorno, care se rezolvă şi într-un refuz al limbajului filosofic tradiţional. La Heidegger, acest refuz se concretizează într-o abandonare a structurii predicative a limbajului şi a formei enunţului (a se vedea formulări ca: „Esenţa limbajului: limbajul esenţei", *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1954, p. 156, unde nu mai e utilizat verbul a fi drept copulă); la Adorno, în polemica împotriva conceptului de sistem şi împotriva filosofiei ca discurs riguros, în favoarea unei

formă cu totul alternativă. Aceasta nu-i o maimuţăreală; conţinutul alternativ nu numai că nu se lasă spus, dar nici nu se lasă gândit şi articulat în sistemul conceptual disponibil.

De aceea, *Zarathustra* e alegorie; se adresează indivizilor nu pentru vreo privilegiere a individului faţă de grup, ci numai pentru că lumea socială care-i stă în faţă este de fapt lumea turmei instaurată de acea *ratio* organizativ-productivă. A se adresa indivizilor înseamnă pur şi simplu a se adresa răului, violării, devierii, orice formă ar lua ea; nu înseamnă însă, cum vom vedea, a pune indivizii deasupra colectivităţii ca fiind ei locuri ale vreunei posibilităţi diferite şi privilegiate de autenticitate.

Prin esenţa-i alegorică, *Aşa grăit-a Zarathustra* este şi opera cea mai autentică şi mai fidelă spiritului a ceea ce Nietzsche consideră a fi propria-i misiune. Importanţa pe care el i-o atribuie în cadrul tuturor scrierilor sale[7] nu s-ar justifica poate pe deplin dacă ar fi evaluată numai pe baza rezultatelor „teoretice" traductibile în limbaj conceptual riguros. Aceste rezultate se regăsesc şi în celelalte opere ale lui Nietzsche, uneori înainte, şi adesea, cu siguranţă, după ea (de la *Dincolo de bine şi de rău* la *Voinţa de putere*). Dar nu e întâmplător că astfel de opere, cel

conceptului de sistem şi împotriva filosofiei ca discurs riguros, în favoarea unei procedări aforistice ce se reclamă explicit de la Nietzsche (semnificativă, pentru reflecţia adorniană despre discursul filosofic e mai ales introducerea la *Dialectica negativă*; a se vedea, de ex., în trad. cit., pp. 12-14; 17 şi urm.). La Heidegger, ca şi la Adorno, acest loc central al refuzului limbajului filosofic tradiţional, îşi are rădăcina în legătura pe care aceşti filosofi o întreţin cu spiritul de avangardă culturală de la începutul secolului al XX-lea, spirit care resimte profund influenţa nietzscheeană. – Toate acestea trebuie luate în considerare, ni se pare, pentru a vedea cum şi filosofia contemporană trăieşte problema caracterului „alegoric" (excentric; sau „gotic", ca să folosim expresia lui Bloch) al discursului filosofic, nu ca problemă de „stil", ci ca „oglindă" a condiţiei istorice înseşi a filosofului. În această lumină trebuie meditată forma profetică din *Zarathustra*.

[7] A se vedea, în această privinţă, paginile dedicate în *Ecce homo* scrierii *Aşa grăit-a Zarathustra*. Cf. şi K. Löwith, *Nietzsches philosophie*, cit., p. 64 şi urm., cu textele la care se referă.

puţin acolo unde nu repetă pur şi simplu, fie şi în lumina unor noi achiziţii (ideea eternei reîntoarceri), itinerariul demascării metafizicii, rămân în starea de însemnări într-o dezordine aparent insurmontabilă, sau oricum, se prezintă pline de contradicţii aproape de nerezolvat, în care te pierzi ca într-un labirint ce nu numai că nu are căi de ieşire, dar nu are nici măcar un plan intern. Desigur, confuzia însemnărilor postume (doar mai grav sporită de ordinea ce le-a impus-o sora lui Nietzsche, care le-a publicat prima dată, operând numeroase adevărate falsificări[8]), îşi are justificarea ei biografică; dar – mai ales dacă ne gândim la

[8] Problema credibilităţii *Voinţei de putere* (opera recompusă de Elisabetta Förster Nietzsche şi de Peter Gast, şi editată în formă definitivă în 1906, organizând, prin urmărirea uneia dintre schemele prevăzute de Nietzsche însuşi, însemnările, dar nu toate, pe care el tocmai le pregătea) a fost pusă în mod dur, în anii recenţi, de Karl Schlechta, prin ediţia sa la operele lui Nietzsche publicată în 1956 (*Nietzschsches Werke in drei Bänden*, Münich, Hanser); în apendicele la vol. III şi într-o serie de studii publicate separat (*Der Fall Nietzsche*, ivi 1958) Schlechta punea în lumină arbitrariul sistematizării date operei. În editarea pe care el o face materialului postum, se limita însă să retipărească în ordine cronologică, şi fără nici un titlu sau subdiviziune, materialul folosit în *Voinţa de putere* din 1906. Pasul decisiv pe calea ce a fost doar deschisă de Schlechta a fost făcut numai mult mai târziu, prin întreprinderea unei noi ediţii critice a întregii opere a lui Nietzsche, îngrijită de doi cercetători italieni, Giorgio Colli şi Mazzino Montinari (editată în germană la De Gruyter, în Berlin; în traducere italiană la Adelphi din Milano; au apărut până acum 13 tomuri), care cuprinde şi o editare a materialului postum pregătit de Nietzsche pentru *Voinţa de putere*, şi care este aici nu numai reordonat, dar şi completat cu părţile (numeroase şi adesea destul de semnificative) tăiate în ediţia 1906. Această ediţie am urmat-o, recurgând la o alta (aceasta e valabil şi pentru ineditele altor perioade: când nu sunt disponibile în noua ediţie Colli-Montinari, sunt citate în ed. Musarion a se vedea *Avertismentul*) numai pentru părţile care în aceasta sunt încă în curs de publicare. Despre chestiunile filologice legate de editarea fragmentelor postume referitoare la *Voinţa de putere*, vezi „Notizie e note" în volumele relative la ed. Colli-Montinari. Exemple notabile ale unor adevărate falsificări operate de sora lui Nietzsche în ediţiile *Voinţei de putere* îngrijite de ea sunt furnizate de Colli şi Montinari într-o comunicare prezentată la Colocviul internaţional Nietzscheean din Royaumont, 1964, acum editată în volumul mixt *Nietzsche* ("Cahiers de Royaumont", Philosophie, nr. VI), Paris, Editions de Minuit, 1967, pp. 127-40.

alte opere ulterioare lui *Zarathustra*, care, repetăm, reparcurg itinerariul demascării – e permis să considerăm că ea înseamnă şi obiectiva imposibilitate a noii gândiri nietzscheene (eterna întoarcere, ultraomul, voinţa de putere) de a se formula în termeni conceptuali expliciţi, care să dea loc la argumentări şi demonstraţii. Tocmai această imposibilitate o mărturiseşte stilul alegoric, în sensul precizat, al lui *Zarathustra*. Prin el se realizează o extraordinară şi foarte originală coincidenţă între pecetea stilistică a scriiturii şi încercarea de reînnoire la care opera scrisă înţelege să servească. Dificultatea de a scrie *Zarathustra* este, fără reziduuri, identică cu dificultatea de a ieşi de fapt din lumea metafizicii şi de a produce un spirit liber de maladia lanţurilor. Astfel, şi soluţia „alegorică" a problemei este în acelaşi timp soluţie stilistică şi soluţie a problemei ultraomului în unicul fel în care pare posibil pentru Nietzsche – şi poate şi pentru noi.

Că soluţia este aceasta şi numai aceasta este ceea ce Nietzsche însuşi pare să considere problematic, şi o demonstrează tocmai prin eforturile ultimilor ani încercând să rezolve, prin *Voinţa de putere*, ceea ce el numeşte problema lui *Züchtung*, a creşterii: se înţelege, a educării [formării] ultraomului, conceput în termeni (ce trebuie citiţi şi ei alegoric) biologişti. Acest biologism e alegorie tocmai din motivele ilustrate mai sus: unicul concept disponibil, alternativ la noţiunea unei deveniri dialectice a ultraomului de la condiţiile existente, este acela care face referire la lumea aparent mai îndepărtată (în cultura prezentă) de sfera în care se poate verifica o dialectică istorică, şi anume la lumea naturală. Aproape toate trimiterile lui Nietzsche la natură au sensul de a se revendica de la un tip de devenire care nu e dialectic (adică reactiv) legat de lumea metafizică, şi care nu comportă, ca orice devenire metafizică, o transcendenţă a semnificaţiei faţă de proces. Însă, problema *Züchtung*-ului este deja problema de a trece dincolo de pura alegorie, e efortul unei istoricizări a discursului ultraomului care caută soluţii imediate

şi chiar „politice".[9] Din acest efort, cum vom vedea, vor veni şi cele mai grave echivocuri şi pericole de răstălmăcire (şi de autorăstălmăcire) a „doctrinei" nietzscheene.

Prin caracterul alegoric al lui *Zarathustra* şi prin efortul, ce se poate în mare parte recunoaşte ca falimentat, de a trece dincolo de el în direcţia unei concreteţi istorico-politice care-i scapă, Nietzsche realizează în chip emblematic în sine drama intelectualului burghez care, conform acelui proces de autonomizare şi eliberare a simbolicului care am văzut că constituie autonegarea metafizicii, se revoltă în faţa pretinsei pozitivităţi a propriei funcţiuni sociale (de a asigura consensul la instituţiile lumii violenţei metafizice organizate) şi utilizează instrumente pe care clasa lui i le-a pus la dispoziţie pentru a-i nega valorile de bază, cu ajutorul tuturor formelor revoltei, de la ironia dandystică decadentă până la angajarea revoluţionară ce rămâne tot împănată cu elementele nihiliste, profund „gotice" – ca să ne exprimăm în limbaj blochian – şi alegorice. Această dramă a intelectualului burghez, care-i identică cu alegorismul lui *Zarathustra*, dacă nu reuşeşte în legătură cu aceasta să-şi facă principiu istoric şi politic dintr-o nouă umanitate, nu reprezintă însă nici pur şi simplu un faliment, care ar putea fi interpretat numai ca simptom al unei situaţii de criză şi să nu conţină nici o indicaţie pentru depăşire.[10] De altfel, nu-i oare tocmai Nietzsche

---

[9] Prezenţa „unui greoi impuls artistico-politic" în scrierile polemice din ultimii ani, precum *Amurgul idolilor, Antichristul*, etc. este pe drept reliefat de Colli-Montinari în nota de încheiere la tomul II din vol. VIII al ediţiei lor *(Frammenti postumi 1887-88)*, p.422. Un astfel de impuls nouă ni se pare doar un aspect al scopului care-l călăuzeşte pe Nietzsche în anii în care pregăteşte *Wille zur Macht*, şi care se rezumă în chestiunea acelei *Züchtung*, creşterea sau educarea ultraomului; şi care este, în termeni foarte generali, chestiune eminamente politică.

[10] Evaluarea lui Nietzsche ca pur simptom al decadenţei burgheziei e caracteristică tezei lukacsiene din *Distrugerea raţiunii* [Distruzione della ragione] (1955; trad. it. de E. Arnaud, Torino, Einaudi, 1959). E semnificativ că Lukács, în scrierile lui despre literatura secolului al XX-lea, dă în substanţă

acela care ne învaţă că numai spiritul înlănţuit e obişnuit să identifice adevărul unei teze cu reuşita ei practică? În efortul de a depăşi excepţionalitatea experienţei spiritului liber, care e efortul de a construi o figură de om care să nu mai fie bolnav de maladia lanţurilor (ultraomul[11]), Nietzsche oferă o întreagă serie de indicaţii pozitive care pot lua sensul „istoric" pe care-l caută numai din contactul cu o mişcare revoluţionară mai concret angajată în lupta pentru transformarea realităţii sociale şi politice. Ceea ce vrem să spunem este că alegoricul – şi deci posibila echivocitate – a discursului lui Nietzsche-Zarathustra e legat de faptul că e complet izolat de mişcarea revoluţionară a

aceeaşi evaluare şi avangardei artistico-literare din secolul nostru; aceasta, dacă pe de o parte reaminteşte profundele rădăcini nietzscheene ale respectivei avangarde, atestă şi constanta surzenie a unei anume „ortodoxii" marxiste pentru conţinuturile revoluţionare ale avangardelor intelectuale burgheze, fie că se cheamă ele Nietzsche, Joyce, Kafka.

[11] Preferând termenul „ultraom" celui mult mai folosit de „supraom" pentru a traduce nietzscheeanul *Uebermensch* înţelegem tocmai să accentuăm transcendenţa acestui tip de om faţă de omul tradiţiei. Incapacitatea de a surprinde această transcendenţă şi noutate pare să apropie între ele cea mai mare parte a interpretărilor care au fost date filosofiei lui Nietzsche. Ea apropie mai întâi de toate, şi paradoxal, lectura nazistă a lui Nietzsche (A. Baeumler, *Nietsche der Philosoph und Politiker,* Leipzig, 1931) şi pe aceea lukacsiană amintită aici. În ambele, într-adevăr, Nietzsche e luat drept teoreticianul şi exaltatorul conflictului, al existenţei înţelese ca luptă şi constituire de supremaţii: pentru interpretul nazist aceasta dezvăluie esenţa însăşi a omului; pentru Lukàcs, ceea ce este astfel dezvăluit e numai esenţa individualismului burghez. Nu scapă acestei reduceri a *Uebermensch*-ului lui Nietzsche la omul tradiţiei metafizice nici interpretarea lui Heidegger (*Nietzsche*, 2 vol., Pfullingen, Neske, 1961), care vede în Nietzsche „împlinirea" metafizicii occidentale. Interpretările mai recente care într-un fel sunt legate de cea a lui Heidegger, mai ales de şcoală franceză (Deleuze, Foucault, Klossowski; şi ultimul, Pautrat), se îndreaptă către depăşirea acestei poziţii, chiar dacă nu întotdeauna în mod clar; utilizând noţiunea heideggeriană de „diferenţă", recuperează semnificaţia pozitivă a negării nietzscheene a unităţii fiinţei (şi deci şi a insistenţei ei pe conflict, haos, caracter interpretativ a orice). Rămâne permanent îndoiala, cu toate acestea, că acest tip de exegeză tinde să recadă în modele „paleo-existenţialiste": faptul pare documentat de exemplu de

proletariatului. Dar caract
derivă dintr-o atare izolar
Nietzche, sau – dacă dorim
de rigoare, această genera
chiar şi mişcării revoluţio
prin această separare, su
realitate. Mai simplu: dac
tualul burghez în revoltă, c
cu mişcarea revoluţionară
sească o concretizare istor
a fi anexat, cum de fapt s-
litice care – precum fascis
numai întrucât îi explicit
ocultă în faze anterioare d
că revoluţia politico-econ
cărcătura acelor conţinutu
le rezumă în figura ultrao
lucru în mod masiv – să
luţiei numai ruinele de a
gheze şi mic-burgheze.
tificări am voi să-i găsim
Rusiei sovietice şi a dem

erul „abstract", î
e, nu aparţine n
n să acceptăm, fie
lizare – al intele
nare a proletaria
feră de lipsa un
ă-i adevărat că N
din cauza lipsei u
a proletariatului
că a figurii ultrao
a întâmplat, în id
mul – demitizează
ează mai deplin
zvoltării sale, est
omică, atunci când
ri etico-psihologi
mului, riscă – şi
a în schimb ca id
um complet mist
cesta e un fenon
se află sub ochii
craţiilor populare

Blanchot, unul dintre maeştri
infini, cit., de exemplu pp. 210
heideggeriene şi de elemente
Ca dovadă a importanţei pe
deci, mai întâi, al lui Heidegg
franceză ce se reclamă de la
lucrurile cit, de M. Foucau
„transcriere" comentată a anal
să ne întrebăm dacă lectura lui
este cu adevărat capabilă să su

[12] Literatura acestui argur
textele care au anticipat-o şi
Revoluţia sexuală de W. Re
Feltrinelli, 1963) şi *Marxis*
Modena, Guanda, 1968).

i tinerei critici franc
i urm, 222-25, se înt
lar jaspersiene (eşec
are problematica pri
r din *Sein und Zeit*
Nietzsche, se poate c
, care în multe pă
icii existenţiale din *S*
Nietzsche care se ins
prindă noutatea lui
ent este deja vastă,
a inspirat-o trebuie s
ch (1936; trad. it.
ul sovietic, de H.

A recunoaşte abstracţiunea simetrică a celor două aspecte – etic-psihologic şi politico-economic – ale revoluţiei înseamnă şi a respinge schema care-l vede pe intelectualul burghez în revoltă doar ca pe un tovarăş de stradă mereu supus conducerii clasei muncitoare. În realitate, chiar în lumina raporturilor tulburate care în secolul nostru au existat între avangardele intelectuale burgheze şi mişcarea politică a proletariatului semnificaţia experienţei lui Nietzsche şi actualitatea unei recitiri a operei sale constau în a arăta funcţia specifică de neînlocuit pe care revolta intelectualului burghez o poate dobândi în cadrul unei mişcări revoluţionare. Viaţa lui Nietzsche, profesor de filologie la pensie, dar în realitate şi mai „dislocat" decât ar presupune această condiţie, de altfel prematur aleasă, fie şi din raţiuni de sănătate – e emblematică pentru o formă de excludere pe care, începând cel puţin cu a doua jumătate a secolului trecut, intelectuali şi artişti au experimentat-o tot mai frecvent şi mai dramatic în societatea organizării totale. Această excludere, care nu e în general economică, ci etico-psihologică, face din intelectualul burghez un soi aparte de „proletar", capabil să devină, în sens analog cu proletarii care şi ei sunt excluşi şi cu asupriţii sistemului economic capitalist, un observator privilegiat al distorsionărilor lui *ratio* care guvernează acest sistem. În conformitate cu forma specifică de alienare de care suferă, un intelectual ca profesorul Nietzsche va trăi şi va recunoaşte aceste distorsionări înainte de toate ca fapte ale „spiritului", ale culturii, ale lumii simbolurilor[13]: până la a porni să caute structurile dominaţiei în istoria şi în etimologia cuvintelor, şi încă şi mai în

[13] A se vedea observaţiile lui G. Bataille, în eseul despre „bătrâna cârtiţă" şi prefixul *supra* în cuvintele supraom şi suprarealist", tradus în italiană în vol. *Critica dell'occhio,* sub îngrijirea lui S. Finizi, Rimini. Guaraldi, 1972, p. 136 şi urm.: pentru Bataille, trăirea alienării la nivelul conţinuturilor etice, psihologice şi în general simbolice şi spirituale înseamnă a le trăi încă la modul mistificator. Aceasta e teza generală a eseului. „Orice subversiune în interiorul domeniului intelectual burghez începe cu nişte forme care răspund foarte

general, în formele gramaticii şi ale sintaxei, aşa cum se va întâmpla în *Genealogia moralei.* Contribuţia pe care el în acest fel o aduce revoluţiei este elaborarea unei critici radicale a modelelor etice ale burgheziei şi prefigurarea de modele alternative.

A recepta şi a descifra în acest sens alegoria şi profeţia din *Zarathustra* este, după părerea noastră, unicul mod de a merge în direcţia acelui *altul* pe care respectiva alegorie îl indică. Înseamnă şi a merge dincolo de ea; deci, nu o lectură care se vrea mai „exactă" decât altele, mai fidelă faţă de ceea ce Nietzsche ştia şi gândea explicit. Ci acest altul pe care el nu-l ştia şi nu-l gândea explicit, şi care totuşi „există", într-un fel, în textul său, nu e o misterioasă prezenţă-absenţă a fiinţei; sau este şi asta, cu condiţia ca să fie înţeles ca efectivitate a situaţiei istorice în mişcare spre propria-i concreteţe, adică spre recuperarea propriei ei esenţe. Cu diferenţele de rigoare, caracterul alegoric al situaţiei, înainte să fie unul al textului, e al lui Nietzsche, şi este şi al nostru, cel puţin în măsura în care problema de a realiza sinteza între cele două aspecte, pe care le-am numit abstracte, în izolarea lor, ale revoluţiei, e o sarcină încă deschisă rezolvării.

imperfect soluţiei acestor dificultăţi. În loc să recurgă la actualele forme inferioare al căror joc va distruge până la urmă închisorile burgheze – e vorba aici nu numai de condiţiile materiale ale proletariatului, dar şi de asfixia impusă în general în ordinea morală – subversiunea încearcă imediat să creeze valorile ei proprii pentru a le opune valorilor stabilite" (p. 137). În ciuda incidenţei asupra exigenţelor morale, Bataille nu dă crezare revoltei intelectuale burgheze decât ca act distrugător (cum sunt revoluţiile burgheze comparativ cu cele proletare) care trebuie să deschidă calea unei cu totul altfel de revoluţii, care nu mai este dusă în numele unor „valori" (şi deci al unui „supra"). (Bataille nu-şi dă seama că supraomul nietzscheean, prin ideea eternei reîntoarceri care îl întemeiază e tocmai negarea radicală a oricărei transcendenţe de valori). Dar radicala separaţie a intelectualului burghez de o clasă proletară mitică cu adevărat revoluţionară nu reproduce, în mod mecanic şi puţin masochist, tocmai structura de clasă a societăţii capitaliste (diviziunea muncii) şi pe deasupra într-o fază care de acum nu mai e a noastră? Şi de altfel nu atestă o tendinţă, caracteristică tocmai intelectualului burghez, de a situa mereu „în altă parte" adevăratul centru al mişcării revoluţionare?

Acest discurs, care pare să ducă departe, îşi are legitimitatea lui ca explicitare a situaţiei hermeneutice în care se întreprinde, astăzi, recitirea lui *Zarathustra* şi în general a întregii opere a lui Nietzsche. Ceea ce trebuie înţeles este sensul mai radical al stilului alegoric al lui *Zarathustra*, ca să ne dăm seama de echivocurile născute dintr-un discurs care, ca şi cel din *Voinţa de putere*, încearcă să depăşească alegoria rămânând pe planul scriiturii (şi deci al unei lucrări teoretice conduse cu instrumentele reflecţiei individuale). Din acest punct de vedere, *Zarathustra* rămâne, în sens esenţial, opera ultimă şi conclusivă a lui Nietzsche. După ea, pot exista ori numai repetarea analizelor demascatoare deja efectuate în operele precedente – care, însă, în lumina „descoperirii" eternei reîntoarceri, se reformulează pe baza unei recunoaşteri mai precise şi mai explicite a moralei şi a metafizicii ca fenomene de dominare –; ori – Nietzsche merge în întâmpinarea erorii pe care aforismul citat din *Călătorul şi umbra sa* i-o reproşează creştinismului, crezând că poate depăşi, printr-o operaţie pur teoretică, de construcţie şi de clarificare conceptuală, condiţia alegorică şi profetică ce e impusă gândirii de persistenţa maladiei lanţurilor.

2.
ETERNA REÎNTOARCERE ŞI DECIZIA

Zarathustra e profetul eternei reîntoarceri a aceluiaşi şi, totodată, cel ce vesteşte ultraomul. A înţelege conexiunea dintre aceste două semnificaţii ale lui Zarathustra înseamnă a înţelege soluţia – în limitele mai sus definite – pe care Nietzsche o propune problemei eliberării, şi legătura acestei soluţii cu ideea conducătoare a măştii. Soluţia problemei eliberării înseamnă de fapt, cum am spus-o de mai multe ori, a ajunge să gândeşti posibilitatea unui om nemetafizic, a unei gândiri genealogice libere de maladia lanţurilor. Aceasta e problema pe care Nietzsche înţelege s-o rezolve prin ideea eternei reîntoarceri a aceluiaşi.[1]

[1] Ideea eternei reîntoarceri a fost subliniată ca centrală, printre interpreţii clasici ai lui Nietzsche, de către K. Löwith, *Nietzsches Philosophie*, cit. Totuşi, pentru Löwith, această doctrină a lui Nietzsche se încheie printr-un impas [impasse], care nu poate să nu incumbe asupra oricărei încercări de a reconstrui, în culmea modernităţii, o concepţie a timpului şi a fiinţei de tip grec. La Löwith, aşadar, eterna reîntoarcere indică doar o „metafizică" precreştină pe care Nietzsche o opune, fără speranţă de succes, mentalităţii istoriste moderne inaugurate de creştinism. Şi la Heidegger, *Nietzsche*, cit., eterna reîntoarcere are o poziţie centrală întrucât e unul dintre cele cinci „titluri" fundamentale ce rezumă gândirea lui Nietzsche; spre deosebire de Löwith, aici eterna reîntoarcere nu e o teză metafizică (o descriere a fiinţei) ce se opune altora, ci chiar un fapt în istoria fiinţei în epoca modernă, caracterizată de triumful subiectivismului şi al voluntarismului. În acest cadru, care reprezintă deja un pas important către recunoaşterea eternei reîntoarceri ca stare de instituit, doctrina rămâne totuşi şi acum caracterizată în sens pur „negativ", ca expresie a pierderii până la urmă, a lui *Boden*, pierdere la care se ajunge prin reducerea oricărei entităţi la *Grund* (a se vedea mai sus nota 13 din cap. 1, sect. II).

Nietzsche vorbeşte despre „descoperirea" de către el a eternei reîntoarceri într-o pagină din *Ecce homo*, unde indică această idee drept concepţia fundamentală a lui *Zarathustra*. Potrivit acestei adnotări autobiografice, ideea îi vine în timpul unei plimbări de-a lungul lacului de la Silvaplana, în Alta Engadina, într-o zi din august 1881 (EH, „Aşa grăit-a Zarathustra", 1), „la 6000 de picioare dincolo de om şi de timp". Ceea ce izbeşte în această afirmaţie a lui Nietzsche este aparent caracterul întâmplător al ideii eternei reîntoarceri, ce ar părea însă că trebuie legată mai organic de opera sa anterioară. Nietzsche, de altfel, nu insistă în mod special asupra caracterului întâmplător al descoperirii. Cel mult, pe el îl interesează să sublinieze că această idee reprezintă o cotitură decisivă în evoluţia operei sale. În măsura în care e legată de soluţia problemei maladiei lanţurilor, această idee ne apare nouă în acelaşi timp „întâmplătoare" şi organic legată de rezultatele speculaţiei nietzscheene precedente. Întâmplătoare, deoarece ca idee „dezlegătoare" a problemei omului ce nu mai e metafizic, se încadrează şi ea în sfera alegoriei şi a profeţiei, şi nu poate avea raporturi de deductibilitate dialectică cu ceea ce o precedă. Dar îşi împarte cu alegoria şi ambiguitatea acestui non-raport; dintr-un anumit punct de vedere, adică prin una dintre semnificaţiile ei, care nu e cea decisivă, dar fără de care cea decisivă nu ar putea apărea, ea este şi dezvoltarea logică a rezultatelor atinse până aici de cercetarea lui Nietzsche. Acest dublu caracter explică şi faptul pentru care Nietzsche – dincolo de însemnările pentru *Voinţa de putere*, niciodată ajunse la o formulare definitivă, şi mai ales deja grevate de echivocuri de autorăstălmăcire – nu se preocupă de a căuta o „demonstraţie" oarecare a acestei doctrine; care rămâne, pe de o parte, o pură şi simplă reformulare a concluziilor operelor precedente şi a itinerariului demascator, pe de alta un anunţ de tip absolut „profetic" şi alegoric, în sensul pe care l-am indicat. Acest al doilea aspect al său se află şi la baza inepuizabilităţii pe care ideea pare s-o aibă în opera lui Nietzsche, fapt pentru care nu

este niciodată explicitată total în nici o formulare, şi dă naştere unor continue reinterpretări nu arareori deviante, iar mai ales se prezintă, în cele din urmă, ca propunerea unui experiment pe care omenirea trebuie să-l facă cu ea însăşi, şi care îşi va clarifica propriul sens numai atunci când va fi pusă la probă. În esenţa ei cea mai proprie, ea transcende orice formulare nu prin vreo profunzime a ei metafizică, ci numai prin acest caracter teoretic-practic. Nietzsche va spune adesea că eterna reîntoarcere e marele şi noul principiu selectiv al umanităţii, cel care distinge între umanitatea superioară şi cea inferioară pe baza capacităţii pe care oamenii o vor avea de a-l „suporta" (WzM 1056).

Lucrul trebuie înţeles în sensul că însuşi conţinutul teoretic al ideii nu se poate înţelege decât cu condiţia de a opera o transformare a omului şi a lumii în care el se află: lumea şi omul nu sunt aici pur obiect de descriere, ci de transformare. Caracterul teoretico-practic este cel care face din *Zarathustra* o operă profetică.

Indicaţia explicită a nexului care-l leagă pe Zarathustra de itinerariul de demascare a metafizicii vine dintr-o pagină din *Amurgul idolilor*, ce încheie cu formula „incipit Zarathustra" descrierea dezvoltării nihiliste a civilizaţiei occidentale, adică a ceea ce am numit procesul de autonegare al metafizicii, pe care Nietzsche aici îl accentuează în aspectul lui de reducere generală a realităţii la poveste[2]. Zarathustra apare drept punctul de sosire al procesului de eliberare a simbolicului care duce la naşterea spiritului liber şi a gândirii genealogice. Pe de altă parte – cum e

[2] Cf. GD, „Cum a sfârşit 'lumea adevărată' prin a deveni poveste", care după un plan din primăvara lui 1888 trebuia să fie primul capitol din *Voinţa de putere* (cf. VI, 3, p. 494, nota 39): „1. Lumea adevărată, ce poate fi atinsă de înţelept, de credincios, de virtuos, – el trăieşte în ea, *el însuşi e această lume*. (Forma cea mai veche a ideii, relativ inteligentă, simplă, convingătoare. Transcriere a tezei 'Eu, Platon, sunt adevărul'. 2. Lumea adevărată, pentru moment imposibil de atins, dar promisă înţeleptului, credinciosului, virtuosului ('păcătosului ce face penitenţă'). (Progresare a ideii: ea devine mai subtilă, mai sofisticată, mai inaferabilă – devine femeie, se creştinizează...) 3. Lumea

Biblioteca Centrală Universitară TIMIŞOARA "EUGEN TODORAN"

clar şi din cele două aforisme ce încheie cartea a patra din *Ştiinţa voioasă*, în care pentru prima oară e anunţată ideea eternei reîntoarceri şi se vorbeşte, imediat după aceea, de Zarathustra – şi aici Zarathustra şi eterna reîntoarcere sunt legate, prin titlul celui de-al doilea aforism (FW 342), „*Incipit tragoedia*“, cu ceea ce, în operele acestei perioade şi mai ales în *Ştiinţa voioasă*, este formula însăşi a eliberării simbolicului, adică tocmai restaurarea unui spirit tragic, care şi în *Voinţa de putere* va rămâne caracterul distinctiv al dionisiacului.[3] Tragic e spiritul liber ca liberă afirmare a impulsului poetic; tragic e Zarathustra ca triumf al imboldului afirmativ (cf. EH, „Aşa grăit-a Zarathustra“, 1).

Dincolo de aceste conexiuni textuale ale noii tematici a eternei reîntoarceri cu aceea a eliberării simbolicului care constituie firul conducător al demascării nietzscheene a metafizicii,

---

adevărată, intangibilă, nedemonstrabilă, de nepromis, dar deja, întrucât e gândită, e o consolare, o obligaţie, un imperativ. (În fond, e vechiul soare, dar văzut prin ceaţă şi scepticism; ideea sublimată, palidă, nordică, königsbergică). 4. Lumea adevărată – de neatins. Oricum e de neajuns. Şi întrucât e neajunsă, e şi *necunoscută*. Ca urmare nici consolatoare, salvatoare, înlănţuitoare: la ce ne-ar putea înlănţui ceva necunoscut?... (Dimineaţă cenuşie. Prima crăpare de ziuă a raţiunii. Cântare a cocoşului pozitivismului.) 5. 'Lumea adevărată' – o idee, care nu mai serveşte la nimic, nici măcar subjugătoare – o idee devenită inutilă şi superfluă, deci o idee respinsă: s-o eliminăm! (Zi luminoasă; micul dejun; revenirea bunului simţ şi a seninătăţii; Platon roşu de ruşine; zarvă îndrăcită a tuturor spiritelor libere.) 6. Am dat la o parte lumea adevărată: care lume ne-a rămas? poate aceea aparentă?... Dar nu! cu lumea adevărată am eliminat-o şi pe cea aparentă! (Amiază; moment al umbrei mai scurte; sfârşit al lungii erori; apogeu al omenirii; INCIPIT ZARATHUSTRA.)"

[3] A se vedea de exemplu FW 153, unde morţii lui Dumnezeu îi corespunde afirmarea libertăţii creatoare a omului poet (ba chiar, această moarte e ea însăşi deja un produs al poetului ca atare); această libertate pare să se poată exercita aici fie în direcţia tragediei, fie a comediei. Dar esenţialul este că totdeauna de „teatru“ este vorba, adică de mască şi de simbolul eliberat. Echivalenţa tragicului cu libertatea dionisiacă, şi nu cu vreo atitudine pesimistă sau de resemnare, e clară, de exemplu, din WzM 1029: „Eu am pus cunoaşterea dinaintea unor imagini atât de îngrozitoare, că în ea e imposibilă orice „plăcere epicureică“. Numai *bucuria dionisiacă* e adecvată: *eu am descoperit primul tragicul*“.

nexul acestei noi idei – care pune stăpânire literalmente, după 1881, pe gândirea şi pe opera lui Nietzsche – cu rezultatele operelor precedente se poate surprinde cu ajutorul celeilalte noţiuni, şi ea nouă ca şi aceea a eternei reîntoarceri, de *nihilism*, căreia Nietzsche îi atribuia o mare importanţă în planurile şi schiţele pe care le pregătea pentru *Voinţa de putere*. Primii editori au ales, pentru a ordona aceste însemnări, un plan în care, ca în atâtea altele, nihilismului îi era dedicată în întregime prima carte a operei; în această carte sunt adunate acum însemnările nietzscheene referitoare la acest concept. Deşi noţiunea de nihilism este una nouă, ca şi aceea de eternă reîntoarcere, în speculaţia matură a lui Nietzsche, ea se leagă mai explicit de problematica operelor precedente şi – prin legături pe care pe de altă parte le întreţine cu ideea eternei reîntoarceri – poate ajuta la înţelegerea legăturilor pe care această din urmă idee le are cu acele opere. Chiar din pasajul din *Amurgul idolilor* pe care l-am amintit, şi care rezumă oarecum rezultatele şi sensul itinerarului demascării nietzscheene a metafizicii, apare clar că există, în acest proces, o substanţă nihilistă, adică de progresivă negare a tuturor valorilor, a semnificaţiilor, a criteriilor, a „realităţilor“ pe care metafizica şi morala tradiţională se întemeiau. Această consecinţă nu e numai rezultatul itinerariului speculativ al lui Nietzsche, ci e rezultatul unui proces istoric ce antrenează întreaga civilizaţie occidentală. Nihilismul nu-i o idee, nu e nici o structură stabilă a realităţii – fie şi, în mod paradoxal, lipsa ei de structură – care să fie la un moment dat descoperită de un gânditor şi făcută obiectul unei demonstraţii filosofice. Nihilismul e un fapt din care şi demascarea teoretică operată de Nietzsche face parte. El este ca şi „moartea lui Dumnezeu“, care tocmai prin caracterul ei de eveniment se distinge de orice luare teoretică de poziţie ateistă. Cum se va vedea, eterna reîntoarcere împarte cu nihilismul şi cu moartea lui Dumnezeu acest caracter radical de eventualitate, şi la aceasta trebuie făcută să ajungă, în ultimă analiză, şi turnura alegorică şi profetică aparte care o

contradistinge, şi-l contradistinge şi pe *Zarathustra* însuşi. Aceasta este, de altfel, raţiunea ultimă care deja în hermeneutica medievală dirijează şi justifică – alături de inefabilitatea transcendentă a lui Dumnezeu – esenţa alegorico-anagogică a Scripturii: ea e profeţie, nu vorbeşte misterios de *structuri* metafizice ale realului, ci anunţă *evenimente* în parte întâmplate şi în parte care urmează să aibă loc, care au însă între ele o legătură esenţială, aşa încât să fie luate în mod legitim unele ca semne (eficace: sacramentele) ale celorlalte. Toate acestea chiar secularizate, par să se poată citi şi în caracterul alegoric al lui *Zarathustra*, şi nu contravin raţiunilor istorico-sociale ale acestui alegorism indicate în paginile precedente. Aici ca şi acolo, la baza alegoriei stă apartenenţa profetului la o istorie în mişcare, dramatic deschisă, care exclude orice posibilitate de descriere conceptual-metafizică, ce se lasă spusă numai în forme continuu reinterpretabile şi a căror continuă reinterpretare este întotdeauna şi o alegere practică ce modifică viaţa celui care o efectuează şi lumea în care el trăieşte.

Prin acest caracter de eveniment, nihilismul are o natură ambiguă (WxM 22; cf. şi WxM 13, unde e indicat ca „stare intermediară"): poate fi sau semnul puterii crescute a spiritului, sau o scădere a acestei puteri: nihilism activ sau nihilism pasiv. Nihilismul activ, într-o altă însemnare, pare să se definească pe baza forţei „cu care putem mărturisi *necesitatea* minciunii" (WxM 15); în timp ce nihilism pasiv e pura constatare a faptului că „toate valorile supreme s-au devalorizat" (WxM 2), constatare care dă naştere „unei absolute lipse de susţinere a existenţei" (WzM 3). Descrierea procesului prin care s-a ajuns la condiţia nihilismului radical repetă substanţial, în prima carte din *Voinţa de putere*, liniile itinerariului de demascare şi autonegare a metafizicii pe care l-am urmărit deja în operele anterioare lui *Zarathustra*. Singurul element nou ce apare aici este timpul, deci conexiunea, de la care am pornit, a ideii de nihilism cu aceea a eternei reîntoarceri a aceluiaşi. Vom vedea, de altfel, că tocmai

această idee transformă radical concluziile la care ajunge Nietzsche în operele precedente, dând până la urmă o concreteţe mai precisă acelei eliberări a simbolicului care în respectivele opere rămăsese la un nivel problematic. Nihilismul se leagă de ideea eternei reîntoarceri mai întâi de toate prin aspectul său pasiv şi negativ: deja aforismul de încheiere din prima parte a lui *Omenesc prea-omenesc* se întreba cum ar mai fi posibil să existi cu conştiinţa necesităţii şi a universalităţii ficţiunii (MA 34); universalitatea ficţiunii înseamnă şi faptul că toate scopurile pe care noi ni le prestabilim, şi prin care dăm un sens devenirii, sunt la rândul lor ficţiuni, total interioare devenirii şi incapabile să-i confere un sens cu titlu de obiective şi de scopuri. Nihilismul, ca gândire a unei „durate fără scop, nici ţintă", în care „suntem înşelaţi şi în acelaşi timp nu avem forţa de a nu ne lăsa înşelaţi", e gândirea cea mai paralizantă. „Să ne închipuim această gândire în forma ei cea mai teribilă: existenţa aşa cum e, fără sens nici scop, dar care se reîntoarce inevitabil, fără un final, în nimic: „eterna reîntoarcere". Aceasta e forma extremă a nihilismului: nimicul (non-sensul) etern". (WzM 55).

În acest fel, ideea eternei reîntoarceri găseşte o legătură explicită cu itinerariul demascării metafizicii; aidoma nihilismului, ea se relevă ca substanţa însăşi a acestui proces. Dar, cum se întâmplă totdeauna la Nietzsche prin orice radicalizare (fără ca aceasta să implice o structură dialectică, dacă e adevărat ceea ce ne-a apărut până aici), prin atingerea acestui punct extrem al nihilismului se găseşte şi calea pentru trecerea la o condiţie diferită. Această cale e ideea eternei reîntoarceri care, ca şi nihilismul, are şi un sens „activ", care rămâne de descoperit în toată forţa lui eliberatoare. Sensul activ e cel care constituie nucleul ideii, noutatea ei faţă de rezultatele atinse până aici şi întemeiază, din raţiuni pe care le-am ilustrat, şi alegorismul şi profetismul din *Zarathustra*.

Ambiguitatea ideii eternei reîntoarceri şi caracterul problematic al trecerii de la o semnificaţie a ei la alta e exprimată în

unul din capitolele fundamentale din *Zarathustra*, care pe bună dreptate nu se poate asemui cu multe altele – cel puţin acest lucru îl vom face noi – ca fir conducător pentru descoperirea semnificaţiei operei. Este vorba de capitolul intitulat „Viziunea şi enigma", care se află cam la începutul părţii a treia, şi faţă de tot ceea ce îl precede şi îi urmează, în toate celelalte părţi, poate fi considerat ca pregătire sau comentariu.[4]

Complexitatea structurii narative (Zarathustra povesteşte o viziune, care apoi se desfăşoară, când el ajunge în locul unde zace păstorul cu şarpele, într-un fel de vis, iar în vis are viziunea ulterioară a păstorului pe care îl muşcă şarpele) face parte din

[4] Cf. Z III, „Vedenia şi enigma"; îl reproducem pe tot, deoarece e necesar să-l avem sub ochi (traducerea, ca de obicei, este cea din ediţia Colli-Montinari, îngrijită, pentru această operă, de M. Montinari) [Pentru prezenta ediţie, versiunea românească a textului lui Nietzsche ne aparţine – nota trad.]:

1.

Când printre marinari se răspândi zvonul că Zarathustra era pe corabie – căci se urcase tot atunci pe vas şi-un om care venea din insulele Fericite – se iscă mare curiozitate şi aşteptare. Dar Zarathustra tăcu timp de două zile, rece şi surd de tristeţe, aşa ca să nu răspundă nici la priviri, nici la întrebări. În seara celei de-a doua zile, însă, el îşi deschise iar urechile, chiar dacă mai tăcea: căci multe lucruri neobişnuite şi primejdioase se puteau auzi pe această corabie, care venea de departe şi mergea şi mai departe. Zarathustra, la rându-i, era un prieten al tuturor acelora care fac călătorii lungi şi nu le place să trăiască fără primejdii. Şi iată că, tot ascultând, limba i se dezlegă şi i se topi gheaţa din jurul inimii – şi-atunci începu a vorbi astfel:

O, voi cutezători ai căutării şi a încercării, şi toţi care v-aţi îmbarcat vreodată sub iscusite pânze pe mări de temut, –

voi, îmbătaţi de enigme şi bucuroşi de lumina amurgului,

voi, ale căror suflete-s atrase de chemări de flaut să se piardă-n sicriele întortocheate ale abisului:

– fiindcă voi refuzaţi să vă ţineţi de un fir călăuzitor cu o mână temătoare; iar unde sunteţi capabili să ghiciţi, nu mai puteţi suferi să deduceţi –

doar vouă vă voi povesti taina pe care eu am văzut-o, – vedenia celui mai singur dintre oameni.

Adâncit în mine mergeam, nu-i mult de-atunci, în amurgul livid de moarte, închis în mine, aspru, cu buzele strânse. Nu doar un soare-mi amurgise, ci toţi sorii.

acea băgare de seamă pe care Nietzsche o indica a fi necesară în pagina din *Călătorul şi umbra sa*, cu atât mai mult cu cât suntem în faţa gândului central al întregii opere. Fără a ne opri însă asupra întregii complexităţi trebuie să citim sensul acestei viziuni enigmatice pentru problema care ne interesează, anume aceea a ambiguităţii ideii eternei reîntoarceri, ambiguitate care,

O cărare, ce-abia, abia, urca printre sfărâmături de stânci, în amurg, rău cotită, singuratică, pe marginea căreia nu creşteau nici ierburi, nici tufişuri: o potecă de munte scrâşnea sub şovăirea pasului meu.

Mut, grav păşind pe scârţâitorul scrâşnet al bolovanilor, strivind pietrişul şi dându-l de-a rostogolul: aşa îşi făcea drum pasul meu spre-nălţimi. Spre-nălţimi: în ciuda spiritului care-l trăgea-n jos, în jos spre prăpăstii, spiritul Poverii, demonul şi duşmanul meu de moarte.

Către-nălţimi: cu toate că se-aşezase pe mine, ca un pitic, ca o cârtiţă; schilod, schilodindu-mă, picurându-mi plumb în deschizătura urechii, gânduri – ca nişte picuri de plumb în creierul meu.

„O, Zarathustra, şoptea el batjocoritor apăsând rar cuvintele, tu stâncă de înţelepciune! Te-ai avântat în sus, dar orice piatră azvârlită trebuie să cadă!

O, Zarathustra, piatră filosofală, piatră zvârlită din praştie, tu care sfarmi stelele! Te-ai repezit atât de sus, – dar orice piatră azvârlită-i musai să cadă!

Osândit la tine însuţi, la lapidarea ta însuţi: o, Zarathustra, e-adevărat:

tu ai zvârlit piatra departe, – dar ea o să cadă-napoi peste tine!"

Aici piticul tăcu; şi tăcerea-i dură îndelung. Ea însă m-apăsa; căci să fii astfel însoţit, adevărat că-i mai mare singurătate decât să fii singur!

Urcam, – urcam, – visam, – şi gândeam: însă totul mă apăsa. Eram ca un bolnav: istovit de chinu-i cumplit, stă s-aţipească, dar un vis, şi mai cumplit, îl deşteaptă.–

Dar există ceva pe care eu îl chem curaj: el pân-acum a-nvins în mine orice-nfricoşare. Curajul pân-la urmă mă făcu a mă opri şi-a zice:

„Piticule! Ori tu! Ori eu!" –

Curajul e cu-adevărat un par ucigător, curajul de atac: când zici atac, zici cântec de fanfară.

Iar omu-i animalul cel mai curajos: de-aceea le-a-ntrecut pe toate celelalte animale. În sunetul fanfarelor şi-a depăşit şi toate suferinţele;

cu toate că durerea omului, dintre dureri e cea mai mare.

Curaju-ţi taie şi-ameţeala din preajma marilor prăpăstii: şi unde-anume nu e omul pe marginea prăpastiei? Nu este oare chiar vederea, de la sine – o vedere de abisuri?

cum vom vedea, sfârşeşte prin a se stratifica nu pe două, ci pe trei planuri de semnificat conţinute unul în altul.

Ceea ce trebuie explicat, mai întâi de toate, este raportul dintre viziunea iniţială a lui Zarathustra, aceea care-l pune în faţa porţii sub care se întâlnesc cele două drumuri, şi cel de al doilea moment, apariţia păstorului care muşcă capul şarpelui. Acest raport nu se explică altfel decât prin caracteristica *ambiguitate teoretico-practică* a ideii eternei reîntoarceri. Viziunea iniţială încă mai este o viziune metafizic-esenţială, momentul teoretic al ideii, care desigur este completă în ea însăşi, dar îşi capătă sensul

---

Curaju-i parul cel mai bun ca să ucidă: ucide până chiar şi mila. Dar mila e prăpastia cea mai întunecată: când omul îşi afundă privirile în viaţă, el tot atât se-afundă şi-n durere.

Curaju-i însă parul cel mai ucigaş, curajul care ia cu-asalt: ucide până chiar şi moartea, fiindcă zice: „Aceasta a fost viaţa? Fie! S-o luăm de la-nceput!"

Dar vorba asta-i sunet de fanfară. Cine are urechi de auzit, să audă.

2

„Până aici, piticule! am zis. Ori eu! Ori tu! Dar dintre noi doi eu sunt mai puternic – tu nu cunoşti gândul meu de abisuri! Pe-acesta – tu nu l-ai putea răbda!"

Aici se petrecu ceva care mă uşură deodată: piticu-ntr-adevăr îmi sări jos din spate, şi curios! Se ghemui în faţa mea, pe-un bolovan. Dar, chiar acolo unde ne oprisem era o poartă pentru trecerea de care.

„Priveşte trecătoarea asta pentru care! Piticule! continuai: ea are două strungi. Două poteci ajung până aici: nimeni nu le-a mai străbătut vreodată pân-la capăt.

Acest drum lung ce duce pân-la poartă şi drumul înapoi: dureaz-o veşnicie. Şi-acel drum lung de dincolo de poartă înainte – e-o altă veşnicie.

Se contrazic pe rând, aste cărări; se bat în capete unul cu celălalt:

şi-aici, la acest drum de care, ele se-ntâlnesc. Stă scris deasupra porţii numele ei: „Clipită".

Dar, cine ar parcurge una din cele două – mereu tot înainte mergând şi tot mai departe: crezi tu, piticule, c-aste cărări se contrazic pe veci?" –

„Linia dreaptă-i mincinoasă, bolborosi-n derâdere piticul. Orice-adevăr e arcuit, şi timpul însuşi e un cerc".

„Tu, spirit al poverii! i-am zis eu mâniat, nu lua lucrul ăsta prea uşor!

Ori te las ghemuit acolo unde stai, şi deşelat – eu sunt acel ce te-am purtat până aicea, *sus*!

numai când intervine decizia practică pe care ea o cere. Nu se poate explica altfel raportul dintre cele două momente pentru că cel de al doilea nu adaugă nimic (ca şi predicatul existenţei în cazul faimoşilor taleri kantieni) la conceptul conturat în cel dintâi. Întreg conţinutul respectivului concept, cu toate acestea, ar rămâne într-un plan pur ipotetic dacă n-ar exista cel de al doilea moment.

Dacă lucrurile stau aşa, se va putea considera şi că al doilea moment al viziunii nu se adaugă primului ca o fază succesivă, ci

---

Priveşte, am continuat, această clipă! De la această trecătoare ce se cheamă clipă, începe *îndărăt* o cale lungă, veşnică: în spate noi avem o veşnicie.

Oricare dintre lucrurile care *pot* să umble, n-ar trebui să fi parcurs deja această cale?

N-ar trebui ca orice lucru din cele care pot să se întâmple, să se fi şi-ntâmplat deja, deja să mai fi fost, să fi parcurs o dată?

Şi dacă totul a mai existat deja: ce crezi, o, piticule, despre această clipă? Nu trebuie oare ca şi această poartă de care – să fi existat şi ea?

Şi toate lucrurile nu sunt oare înnodate strâns unul de altul, în aşa fel că această clipă trage după ea toate lucrurile care trebuie să vină? Deci – şi pe tine însuţi?

Într-adevăr toate lucrurile care *pot* să meargă: chiar şi în această lungă cale *în afară – trebuie* să mai meargă încă o dată!

Şi acest păianjen care şovăie ţesând în clar de lună, şi până şi-acest clar de lună, şi eu şi tu orbecăind la strunga asta, de lucruri veşnic bâjbâind – nu trebuie ca toţi să fi mai fost încă o dată?

- Şi să ne-ntoarcem şi să mergem pe drumul celălalt, încolo, în faţa noastră, pe drumu-acela lung şi zdruncinat – n-ar trebui să ne întoarcem pururi?

Aşa grăiam, şi tot mai stins: căci mă temeam de înseşi gândurile mele, ca şi de gândurile mele nerostite. Şi deodată, deodată, iată, am auzit un câine *urlând*.

Nu auzisem eu încă o dată un câine tot astfel urlând? Gândul îmi alergă-napoi. Ba da! Pe când eram copil, odinioară:

– atunci am auzit un câine urlând astfel. L-am şi văzut, cu blana lui zbârlită, cu capu-n sus, şi tremurând, în ceasul cel tăcut la miezul nopţii, când până chiar şi câinii cred în arătări:

– aşa încât atunci mi se făcuse milă. Şi luna plină, chiar atunci, într-o tăcere de moarte, urca deasupra casei; tocmai atunci se-oprise-n loc, un disc aprins – tăcut, pe-acoperişul neted, ca peste-un lucru al altcuiva: tot asta-l îngrozise şi acum pe câine: căci câinii cred în hoţi şi-n arătări. Şi-acuma, auzind din nou cum tot aşa urla, fui înc-o dată iar cuprins de milă.

privește într-un fel anume „adevărul" întregului moment prim. Muşcătura păstorului, dacă nu e pur şi simplu un element de adăugat la cealelalte în descrierea viziunii, nu se va referi nici la un element sau altul de amănunt al viziunii iniţiale, ci va avea de a face cu ea în globalitatea ei.

Deci, ce anume vede Zarathustra în viziunea lui primă? O poartă de trecere de care, iar pe sub ea se întâlnesc două drumuri, pe care „nimeni nu le-a parcurs vreodată până la capăt": sunt cele două dimensiuni ale timpului, trecut şi viitor, ambele întinzându-se până în veşnicie, care se unesc sub poarta clipei. Zarathustra îi pune piticului ce-l însoţeşte întrebarea: cele două cărări se

---

Dar unde rămăsese spiriduşul? Şi poarta? Şi păianjenul? Şi toată şopoteala-aceea? Oare visasem? Iar acum era trezirea? Deodată mă găseam în preajma unor stânci cumplite, singur, pustiit, sub cel mai pustiu clar de lună.

– *Dar iată că aici zăcea un om!* Şi – tocmai aici! – câinele, care sărea, cu părul zbârlit, chelălăind, – acum mă văzu alergând într-acolo – şi-atunci urlă din nou, *chelălăi*: – mai auzisem oare înainte un câine tot la fel urlând?

Şi cu-adevărat, acum văzui, ce nici cu gândul nu văzusem. Văzui un tânăr păstor cum se tăvălea, sufocat, zbătându-se, desfigurat la faţă, căruia un groaznic şarpe negru îi atârna din gură,

Văzusem oare eu vreodată o scârboşenie ca asta şi o înfiorare lividă zugrăvită pe-un chip? În timp ce el dormea, pesemne, un şarpe i se strecurase-ntre fălci şi – se vârâse-n trupul lui muşcându-l.

Mâna mea trase cu forţă de şarpe, trăgea, trăgea – zadarnic! nu izbutea să smulgă şarpele din gât. Atunci un ţipăt îmi scăpă din gură: „Muşcă-l! Muşcă!"

"Retează-i capul! Muşcă!" aşa striga ceva-nlăutrul meu: groaza mea, ura, scârba, mila mea, tot ce aveam în mine – bun sau rău – striga de dinlăuntrul meu, se contopise-n strigăt. –

Voi, oameni semeţi care mă-nconjuraţi! Voi, dăruiţi căutării şi probei, şi-oricine s-a mai îmbarcat cu voi sub pânze-ndrăzneţe pe mări neexplorate! Voi care iubiţi tainele!

Dezlegaţi, aşadar, enigma pe care eu atunci am contemplat-o, interpretaţi-mi vedenia celui mai singur dintre oameni!

Fiindcă era o vedenie şi o proorocire: ce lucru am văzut atunci printr-o asemănare? Şi *cine*-i cel care-ntr-o zi nu va putea să nu vină?

Cine-i păstorul, căruia şarpele i s-a strecurat în felul acela pe beregată? *Cine* e omul, căruia cele mai înspăimântătoare şi mai negre lucruri i se vor strecura pe gât?

contrazic veşnic sau sfârşesc cumva prin a se închide într-un inel? Răspunsul piticului e că, desigur, cărările se închid ca un inel, dat fiind că „toate lucrurile drepte mint, orice adevăr e încovoiat, iar timpul însuşi e un cerc". Cu acest răspuns al piticului, pe care Zarathustra îl găseşte nesatisfăcător pentru că ia „lucrurile prea uşor", se încheie o primă etapă a viziunii, precum şi o primă interpretare: e interpretarea piticului, „spiritul de greutate", care totuşi ia lucrurile prea uşor, cu afirmaţia generală că totul e circularitate, o circularitate ce nu întâmplător este explicit pusă să demaşte mincinna tuturor lucrurilor drepte, adică a tuturor acelora care au o direcţie şi, de asemenea, şi un sens, în diferitele semnificaţii ale acestui termen. Spirit de gravitate şi soluţie prea uşoară se întâlnesc în caracterul pur conceptual şi încă metafizic al interpretării: aici spiritul de gravitate al piticului este spiritul învăţatului, care, tocmai cu pretenţia lui de generalizare ştiinţifică a problemelor şi a tezelor, sfârşeşte prin a pierde din vedere însemnătatea lor autentică, iar aceasta, cum vom vedea, se dovedeşte a fi o însemnătate *practică*.

A doua etapă se deschide prin contra-interpretarea propusă de Zarathustra, care o răstoarnă total pe aceea a piticului, dar o arată în parţialitatea ei. Noutatea acestei contrainterpretări constă în faptul că, în timp ce piticul s-a mulţumit cu o mărturisire generală de credinţă în circularitatea şi imposibilitatea sesizării totului, Zarathustra merge mai adânc, şi atinge argumentul decisiv, cel puţin pe plan teoretic, pentru trecerea de la nihilismul

---

– Păstorul, apoi, muşcă aşa cum îl sfătuia strigătul meu; şi muşcă bine! Departe de el scuipă capul şarpelui –: şi sări în picioare.

Nu mai era păstor, nu mai era un om – era un ins transfigurat, schimbat la faţă, ce *râdea*! Nicicând mai înainte pe-astă lume nu mai râsese nici un om cum *el* a râs!

O, fraţilor, am auzit un râs ce nu era de om, – şi acum mă mistuie o sete, un dor neîmplinit, ce nu se potoleşte.

Dorinţa acestui râs mă mistuie: cum de mai rabd să mai trăiesc! Cum aş răbda să mor acum! –

Astfel grăit-a Zarathustra.

negativ la nihilismul pozitiv. Nu numai că tot ceea ce devine trebuie să fi parcurs deja cel puţin o dată calea trecutului, dat fiind că ea durează o întreagă veşnicie şi trebuie să fi văzut realizându-se, prin aceasta, toate posibilităţile; dar, mai cu seamă, şi poarta însăşi, care reprezintă clipa prezentă, trebuie deja să mai fi fost. Şi dacă drumul trecutului şi cel al viitorului sunt cu adevărat curbe, clipa prezentă nu trage după sine *toate* lucrurile ce trebuie să mai vină? *Deci* – şi pe ea însăşi? -. Trecut şi viitor se sudează într-un cerc a cărui fugă vertiginoasă extremă constă în faptul că şi clipa, care ar putea să pară un moment privilegiat într-o astfel de circularitate, este şi ea radical cuprinsă în aceasta: ea a fost deja încă din veşnicie şi, prin acest fapt al ei de a fi fost deja, poartă deja cu sine toate lucrurile ce urmează să vină şi inclusiv venirea ei „viitoare".

În acest punct al viziunii şi al interpretării, încă ne aflăm în parte în perspectiva piticului şi în parte dincolo de ea. Această etapă se poate compara, într-o corespondenţă aproape perfectă, cu starea spiritului liber din *Omenesc prea-omenesc* şi din *Ştiinţa voioasă,* care a depăşit deja pura viziune negativă a necesităţii erorii – iar aici, a insesizabilităţii viitorului – dar se menţine într-o condiţie ce se străduieşte să găsească o definiţie; este libertatea simbolicului încă înţeleasă ca o condiţie excepţională. Spiritul liber a văzut nu numai necesitatea erorii, dar şi necesitatea acestei recunoaşteri a erorii şi inevitabila-i eroneitate (a se aminti FW 54), iar acest fapt l-a adus în putinţa de a se ridica fără angoasă deasupra problemei metafizicii; totuşi, numai pe momente, şi întotdeauna mai aflându-se cu un picior, sau chiar cu cotidianul existenţei lui, în eroarea însăşi. Deosebirea dintre prima negare, aceea care recunoaşte caracterul nebunesc şi eroneitatea a totul, constă doar în faptul că această a doua negare e mai radicală, şi că se află deja în putinţa de a se transforma într-o afirmare; de fapt – ne gândim la seninătatea spiritului liber, la comediant etc. – ea conţine deja numeroase trăsături afirmative,

dar nu e încă dezlegată de faptul că s-a născut ca negaţie; mai presupune încă maladia lanţurilor.

Toate acestea, această stare încă ambiguă, e indicată în pagina din *Zarathustra* de caracterul întrebător al celei de a doua etape a viziunii primare în ansamblu, aceea pe care am numit-o contrainterpretarea pe care Zarathustra o opune simplificării piticului. Cum am spus, această a doua interpretare conţine deja, pe plan teoretic, toate elementele necesare pentru a defini complet, chiar în sens pozitiv, doctrina eternei reîntoarceri. Şi anume: doar din punctul de vedere al unui subiect care, ca „prezent", se simte spectator extern al faptului devenirii insensibile şi al ficţiunii necesare, acest fapt poate mai să apară ca un spectacol disperat. Spus cu cuvintele din *Voinţa de putere:*

> „nihilismul filosofic: e convins că tot ceea ce se întâmplă e lipsit de sens şi e zadarnic: şi, deci n-ar mai trebui să existe nici o fiinţă lipsită de sens şi în zadar. Dar de unde vine acest 'n-ar trebui'? (WzM 36).

Căutarea unui sens, care a fost timp de secole antidotul împotriva nihilismului şi a disperării, astăzi devine principiul unei atitudini total negative faţă de existenţă, deoarece o măsoară încă în virtutea acelei nevoi de valori „exterioare" devenirii pe care metafizica le imaginase. Dat fiind însă că aceste valori exterioare nu mai există şi s-au dovedit a fi fără consistenţă, sau chiar s-au autonegat (veracitatea) atunci se ajunge la disperare. Însă: *cine* ajunge la disperare? A pune această întrebare înseamnă a înţelege de ce elementul nou conţinut în contrainterpretarea lui Zarathustra reprezintă un pas decisiv dincolo de disperare şi de nihilismul negativ. Că n-ar mai trebui să existe nimic lipsit de sens – canonul după care cântăreşte filosoful, care în acest fel condamnă această devenire nesăbuită ca negativă şi aducătoare de disperare – chiar asta gândeşte încă şi filosoful metafizic, obişnuit să folosească categoria de sens ca stabilitate transcendentă ce guvernează devenirea. Din această lume a sensului ca

transcendent devenirea face parte, iar în poziţie predominantă şi *subiectul*. S-a văzut cum critica făcută de Nietzsche metafizicii se centrează esenţial asupra acelor două concepte-cheie, de substanţă şi de libertate, care sunt între ele corelative şi se reduc la cele de subiect şi obiect. În particular, tocmai în virtutea acestei radicalizări a criticii libertăţii omului – începută în *Zarathustra* pornind de la ideea eternei reîntoarceri –, Nietzsche va prefera să vorbească, în *Voinţa de putere*, despre subiect şi conştiinţă; după ce se întâlneşte şi se înţelege în profunzime ideea eternei reîntoarceri, de fapt, nu mai e vorba doar de negarea libertăţii ca aspect al moralei platonico-creştine care perpetuează nesiguranţa şi violenţa, ci de a înţelege că, în general, sfera subiectivităţii, care, da, culminează şi se manifestă, desigur, în aşa-zisul act liber, dar are o întreagă mulţime de alte aspecte (cunoaştere, emoţii), nu-i originară, ci este şi ea prinsă în vârtejul ficţiunii şi al inaferabilităţii devenirii.

Odată cu punerea în evidenţă a faptului că şi clipa, adică acel prezent care este individul faţă de eternitatea trecutului şi a viitorului, nu e niciodată nouă, ci e totalmente recuprinsă în circularitate, s-a ajuns aşadar la planul trecerii posibile de la nihilismul negativ la nihilismul pozitiv, de la eterna reîntoarcere ca gând paralizant la eterna reîntoarcere ca eliberare a simbolicului. Subiectul care s-a cuprins şi pe sine în vârtejul ficţiunii este comediantul, figura cea mai constantă printre acelea prin care Nietzsche defineşte, în operele anterioare lui *Zarathustra*, omul cu spirit liber, purtătorul gândirii genealogice.

Dar problema care, cel puţin aşa ni s-a părut, pune în mişcare *Zarathustra*, e aceea de a depăşi faza spiritului liber şi limitele ei estetiste. Către asta ţinteşte cel de al doilea, sau acum al treilea (dacă împărţim în două prima viziune) moment al viziunii lui Zarathustra. În timp ce stă să-şi formuleze astfel, interogativ, propria-i ipoteză asupra faptului că şi clipa prezentă e totalmente consumată în circularitatea devenirii eterne, un câine cu urletele lui îl poartă pe *Zarathustra*, într-un *alt loc*, unde el se pomeneşte

pe neaşteptate fără să se fi dus acolo, şi după o ulterioară viziune în viziune, care-i reaminteşte o altă scenă cu urlete nocturne din timpul copilăriei lui, el are impresia că a schimbat planul realităţii, aşa încât se întreabă dacă s-a trezit sau visează. Această realitate diferită, adică, se opune oricum, fiind alta decât cea din viziunea primă. Deosebirea dintre acest al doilea moment şi cel dintâi – şi la asta face aluzie, probabil, titlul capitolului – e accentuată de faptul că noua viziune nu este interpretată şi explicată; dimpotrivă, prin poziţia ei se prezintă în definitiv ca adevărata soluţie a problemelor de interpretare ale celei dintâi: dar, în coerenţă cu alegorismul radical al întregii opere, ea nu are, la rându-i, o explicaţie. Ea este oferită cititorului ca o ulterioară întemeiere a planului din viziunea primă, şi se încheie cu o serie de întrebări ce ne orientează, chiar dacă nu în mod univoc, asupra sensului ei. Sens care este, repetăm, acela de a furniza o cheie alegorică pentru interpretarea primei părţi a viziunii. Cheia e alegorică nu pentru că permite să se dezlege enigma alegoriei, ci pentrucă e teoretico-practică, ambiguă, „gotică", eventuală, adică alegorică în sensurile ce le-am indicat ca fundamentale pentru alegorismul lui *Zarathustra*, în ansamblu.

Aici e greul: depăşirea condiţiei spiritului liber rămâne o problemă ce nu se rezolvă teoretic. Trecerea la un *alt loc* înseamnă înainte de toate acest lucru. Că, totuşi, acest loc are de a face nu cu teoria, ci cu practica, este ceea ce, cu toată obscuritatea ei, cea de a doua viziune a lui Zarathustra pare s-o indice cu suficientă siguranţă. Locul în care urletele câinelui îl transferă pe Zarathustra e un peisaj solitar, dezolat, presărat cu înspăimântătoare pietre de moară: aceste elemente par să indice că, din planul viziunii prime, care, dacă-i adevărată paralela pe care am stabilit-o, nu poate fi decât cel al comediantului-liber, spirit senin şi surâzător, am trecut într-un loc de extremă seriozitate. În acest loc, Zarathustra vede un tânăr păstor ce se tăvăleşte pe jos, pe jumătate sufocat de un şarpe mare negru care-i atârnă din gură. Zadarnic încearcă Zarathustra să-i smulgă

şarpele. Îi strigă atunci păstorului să-i muşte capul. Şi numai după ce acest lucru s-a petrecut, păstorul e liber, se ridică din nou transformat şi transfigurat (înconjurat de lumină, ca Iisus pe Tabor), şi izbucneşte într-un râs pe care omenirea nu l-a mai cunoscut până la el.

Elementul central al acestei a doua părţi a viziunii este cu siguranţă noţiunea de decizie. Muşcătura păstorului e o decizie pe care el o ia, incitat de Zarathustra, şi care-l eliberează de primejdia grea în care se afla. Ce primejdie era aceasta, ce lucru reprezintă şarpele care ameninţă să-l sufoce? Dacă trebuie să putem stabili o legătură cu prima parte a viziunii, şarpele (care-i şi el tot o figură a circularităţii) e doctrina însăşi a eternei reîntoarceri aşa cum a fost formulată în viziune şi în cele două interpretări, a piticului şi a lui Zarathustra. Mai precis, în timp ce interpretarea piticului a fost deja într-un fel respinsă şi completată de contrainterpretarea lui Zarathustra, aceasta din urmă s-a formulat într-o manieră ipotetică şi interogativă, iar la întrebarea ei pare să răspundă scena păstorului şi a şarpelui.

Într-un prim sens, răspunsul care-i vine lui Zarathustra de la păstor poate fi înţeles ca o pură şi simplă respingere a tezei potrivit căreia clipa a fost şi ea deja în eternitate. Dacă ar fi adevărată această teză, muşcătura păstorului n-ar rezolva nimic, decizia lui n-ar fi o adevărată decizie; faptul însuşi că el retează capul şarpelui-cerc-al eternităţii ar trebui să stea a indica această semnificaţie de radicală obiecţie la ipoteza lui Zarathustra, un fel de a te ridica în picioare şi a începe să mergi în faţa lui Zenon care demonstrează teoretic irealitatea mişcării. Aici însă trebuie să ţinem cont că desfăşurarea ulterioară a operei lui Nietzsche nu pare să fi interpretat şi elaborat scena păstorului în acest sens. În special, în lumina unei serii întregi de indicaţii care ne vin din *Voinţa de putere*, dar chiar şi din primul enunţ al ideii eternei reîntoarceri în *Ştiinţa voioasă*, gândul eternei reîntoarceri e înălţător nu pentru că omul s-ar arăta superior opunându-se ei, ci pentru că se arată capabil de a o suporta. Muşcarea capului şarpelui trebuie deci interpretată într-un sens care să nu

contrazică aceste dezvoltări explicite ale operei lui Nietzsche, dezvoltări în care, dincolo de orice, se găseşte adesea indicată ideea eternei reîntoarceri ca ceva „dezgustător" şi paralizant. Vom înţelege deci muşcătura păstorului drept actul prin care el îşi asumă şi acceptă doctrina eternei reîntoarceri, şi ca urmare a căruia devine liber cum nu mai fusese niciodată înainte, învaţă să râdă într-un fel nou, regăsind aşadar şi trăsăturile spiritului liber din operele precedente[5].

Sensul prim şi polemic al muşcăturii şarpelui, cu toate acestea, nu poate fi ignorat, şi trebuie să se combine cu acest al doilea sens care, invers, face aluzie la acceptarea doctrinei reîntoarcerii. Cum se poate efectua această îmbinare a celor două sensuri? Mai întâi de toate, a-l menţine şi pe primul, cel al revendicării realităţii deciziei, e indispensabil pentru a nu goli cu totul noutatea pe care viziunea păstorului o reprezintă faţă de enunţarea teoretică a circularităţii pe care o avem în prima parte a viziunii şi în interpretarea referitoare la ea. Altfel, de ce interpretarea lui Zarathustra ar fi formulată la modul interogativ, dacă scena cu păstorul n-ar fi menită să aducă un element nou? Iar acest element nou poate să fie oare cu adevărat numai punerea în lumină a caracterului dezgustător al ideii reîntoarcerii şi a necesităţii unui nou efort pentru a o accepta?

A vorbi de o „acceptare" a ideii eternei reîntoarceri, de altfel, nu are sens mai ales din punctul de vedere al polemicii generale a lui Nietzsche împotriva metafizicii. Eterna reîntoarcere nu e o structură esenţială a realităţii ce ar trebui recunoscută şi acceptată, mai mult sau mai puţin spinozian. Într-o situaţie de acest fel, s-ar reproduce raportul dintre o ordine obiectivă a

---

[5] Că muşcătura şarpelui înseamnă „acceptarea" eternei reîntoarceri e teza, de exemplu, a lui Löwith, *Nietzsches Philosophie*, cit., p. 74 şi urm. În general, analiza noastră ţine foarte mult cont, mai ales pentru identificarea simbolurilor, de aceea a lui Löwith, care-i destul de detaliată şi precisă, chiar dacă rezultatele sunt radical diferite, mai ales în ceea ce priveşte semnificaţia teoretico-practică a eternei reîntoarceri.

realităţii şi un subiect spectator, care nu are nici o posibilitate de a se armoniza cu ansamblul doctrinei lui Nietzsche; şi îndeosebi, cu negarea a însuşi conceptului de conştiinţă şi de subiect – ca opuse unei deveniri obiective – care e conţinută în chiar acest capitol, în contrainterpretarea lui Zarathustra care pune în lumină înrădăcinarea clipei în circularitatea devenirii.

Scena păstorului trebuie deci să aibă un sens diferit de pura şi simpla acceptare a eternei reîntoarceri. Sensul ei are de a face cu caracterul de decizie pe care ea îl pune în lumină. Această decizie, după cele spuse de Zarathustra despre includerea clipei înseşi în cerc, rezidă într-o condiţie paradoxală. Ea e în acelaşi timp demonstrarea eficacităţii deciziei şi recunoaşterea faptului ei de a fi-fost-deja-în-etern-petrecută. Nu e adevărat că păstorul hotărăşte simplu să accepte eterna reîntoarcere; muşcând capul şarpelui, el decide să instituie şi să fundeze eterna reîntoarcere însăşi. Că eterna reîntoarcere poate fi obiect al unei instituiri din partea deciziei omului e un lucru pe care Nietzsche îl afirmă destul de explicit într-o însemnare din epoca lui *Zarathustra* (Mu XIV, 132):

„Nemuritor este momentul în care am dat naştere (cursivul nostru) eternei reîntoarceri. Pentru clipa asta eu suport repetarea".

În densitatea lui, acest text conţine indicaţii decisive pentru lectura scenei păstorului[6].

[6] Acestui text i se pot adăuga diferite altele, toate indicând că eterna reîntoarcere are, paradoxal, un început într-o decizie ce o fundează. A se vedea de exemplu: (Mu XI, 185): „Din momentul în care acest gând există, se schimbă orice culoare, şi-i o altă istorie"; (Z III, „Convalescentul"): „Eu aparţin cauzelor eternei reîntoarceri"; (Mu XIV, 178). „Determinismul: eu însumi sunt fatumul, şi *condiţionez existenţa de eternitate*" – Firește, dacă se accentuează faptul că ceea ce se naşte e „recunoaşterea" eternei reîntoarceri de către om, şi deci i se atribuie caracterul unei *structuri metafizice*, paradoxalul doctrinei pare atenuat; dar nu de tot eliminat, fiindcă rămâne dificil de gândit cum anume, în cercul necesar al fiinţei, se poate încadra chiar şi numai noutatea descoperirii acestui cerc din partea omului.

Ar fi o banalizare să-l interpretăm doar ca referire la generarea intelectuală, din partea lui Nietzsche, a ideii eternei reîntoarceri. Şi nu s-ar explica totuşi aluzia care-i urmează, la repetarea ce trebuie suportată. E în schimb mult mai productiv să vedem în ea reunite cele două elemente ce caracterizează decizia păstorului în viziunea lui Zarathustra. În ea, există un element institutiv şi fondator, şi un element de acceptare. Elementul institutiv e faptul că eterna reîntoarcere trebuie să fie generată, voită (nu acceptată, ci decisă, aleasă ca o posibilitate). De altfel, prima formulare a doctrinei reîntoarcerii pe care Nietzsche o dă în cartea a patra din *Ştiinţa voioasă* indică în mod explicit semnul acestei instituiri al eternei reîntoarceri de către om, printr-o decizie.[7] Aici avem cu mult mai mult decât un text pe care să ne sprijinim pentru a dovedi importanţa deciziei în „instituirea" eternei reîntoarceri. Pasajul din *Ştiinţa voioasă*, cum se va dovedi clar peste puţin, are o valoare-ghid pentru clarificarea a însăşi doctrinei eternei reîntoarceri în ansamblul ei.

Aceasta e, în definitiv, rădăcina eşecului la care Löwith vede sortită tentativa nietzscheeană de a restaura o ontologie de tip grecesc astăzi, la încheierea modernităţii, adică pe baza istoriei „subiectivităţii" creştine. Soluţia heideggeriană, şi aici, e mai subtilă şi totodată mai plauzibilă: eterna reîntoarcere nu-i o structură a fiinţei, ci doar absenţa de *Boden*, de temei ontologic ce se revelă drept modul de a fi al totalităţii fiinţării în epoca reducerii totului la subiectivitate: cf. *Nietzsche*, cit., vol. II, p. 259-60. Extremul subiectivism şi circularitatea (lipsa de temei) a totului nu se opun, dimpotrivă, sunt pentru Heidegger două feţe ale aceluiaşi fenomen. La Löwith eterna reîntoarcere stă pentru a indica o ontologie precreştină care-i acum imposibil de recuperat pentru omul modern; la Heidegger, ea nu are nici una din trăsăturile pozitive pe care Nietzsche i le atribuie, e numai pierderea generală de temei, şi de sens, a lumii tehnico-metafizice. În ambele cazuri, emblematice, ale interpretărilor pe care doctrina le-a avut, aceasta nu e primită în sensul şi cu valoarea pe care Nietzsche, explicit, înţelege să i le atribuie.

[7] FW 341: *„Greutatea cea mai mare.* Ce s-ar întâmpla dacă, într-o zi sau într-o noapte un demon s-ar strecura pe furiş în cea mai singuratică dintre singurătăţile tale şi ţi-ar spune: „Viaţa asta, aşa cum o trăieşti tu acum, şi cum

Această valoare-ghid constă în centrarea atenţiei asupra faptului că, încă o dată, această doctrină nu e o structură metafizică a lumii, de recunoscut teoretic, ci un nou mod de a fi al omului, şi în acelaşi timp, al lumii, care rămâne de construit. Care-i problema pe care o pune de fapt, pasajul din *Ştiinţa voioasă*? Nu e aceea – care adesea s-a vrut a fi văzută aici – de a înţelege eterna reîntoarcere ca pe un posibil criteriu moral de tip kantian, un fel de nouă formulare a imperativului categoric. Încheierea aforismului, de altfel, e foarte explicită în acest sens: nu-i vorba de a acţiona aşa încât să vrei ca o anumită acţiune să se repete etern (aşa cum omul moral kantian acţiona voind ca maxima acţiunii sale să poată să devină principiu al unei legislaţii universale). Nietzsche pune chestiunea în alt chip: „Cât ar trebui să te iubeşti pe tine însuţi şi viaţa, ca să *nu mai doreşti* (cursivul e al lui Nietzsche, şi ar putea avea chiar o funcţie antikantiană) nici un alt lucru decât această ultimă şi veşnică aprobare, această pecete?“ (adică repetarea eternă a momentului şi a opţiunii acelui moment). Numai dacă clipa pe care omul o trăieşte e imensă, adică-şi înglobează în ea toată semnificaţia ei, fără nici o referire transcendentă, numai cu această condiţie, se

ai trăit-o, va trebui s-o trăieşti încă o dată şi încă de nenumărate ori, şi nu va fi în ea niciodată nimic nou, ci orice durere şi orice plăcere şi orice gând şi suspin, şi orice lucru nespus de mic sau de mare din viaţa ta va trebui să se întoarcă la tine, şi toate în aceeaşi secvenţă şi succesiune – şi tot aşa şi acest păianjen şi această lumină de lună printre crengi, şi la fel şi această clipă şi eu însumi. Eterna clepsidră a existenţei e tot mereu întoarsă din nou, şi tu împreună cu ea, grăunte de praf!“ Nu te-ai tăvăli pe jos, scrâşnind din dinţi şi blestemând demonul care a vorbit astfel? Sau poate ai trăit vreodată o clipă urâtă, în care răspunsul tău ar fi fost acesta: 'Tu eşti un zeu şi niciodată n-am înţeles un lucru mai divin ca acesta. Dacă acel gând te-ar lua în puterea lui, pe tine, cel care eşti acum, te-ar face să suferi o metamorfoză, şi poate te-ar zdrobi; întrebarea pentru orice lucru: „Mai vrei tu asta încă o dată şi încă de nenumărate ori?“ ar apăsa asupra acţiunii tale ca cea mai mare greutate! Sau, cât ar trebui să te iubeşti pe tine însuţi şi viaţa, ca să nu mai doreşti nici un alt lucru decât această ultimă şi veşnică sancţiune, acest stigmat?"

poate să o vrei iarăşi şi iarăşi. Dragostea de viaţă despre care vorbeşte încheierea respectivă este acelaşi lucru: omul care poate să voiască eterna reîntoarcere e omul fericit, e cel a cărui viaţă dăruieşte clipe „imense“ în sensul în care s-a spus mai sus, ca o coincidere deplină de existenţă şi de semnificat. A institui eterna reîntoarcere înseamnă, aşadar, – şi acesta e nexul respectivei doctrine cu ideea ultraomului, – a produce o umanitate capabilă să voiască repetarea, adică în stare de a nu mai trăi timpul în mod angoasant, ca pe o tendinţă spre o împlinire ce rămâne permanent dincolo, în viitor.

Doar acesta, sau în primul rând, acesta, este sensul potrivit căruia eterna reîntoarcere e o negare a timpului. Prea des s-a insistat asupra semnificaţiei de polemică antiistoristă a ideii eternei reîntoarceri, rămânându-se în esenţă pe linia lui Löwith, căruia însă îi scăpa complet problema eliberării. Vom vedea peste puţin că legătura eternei reîntoarceri cu problema eliberării, adică a ultraomului, liber de maladia lanţurilor, poate fi surprinsă numai dacă nu ne oprim prea mult la litera problemei temporalităţii. A vedea esenţa chestiunii în negarea temporalităţii poate duce la o punere în relaţie a eternei reîntoarceri cu acele doctrine ale timpului pe care Nietzsche înţelegea să le refuze, şi atunci se va insista, de exemplu, asupra faptului că timpul pe care el îl combate este timpul ca pur fapt cantitativ din critica kantiană, făcând din Nietzsche un apărător al unui timp calitativ, marcat în densitatea lui de conţinuturile trăite; sau, se va opune eterna reîntoarcere istorismului, înţelegând-o ca pe o doctrină ce fundează diferitele dimensiuni ale timpului în decizie, şi subliniind o posibilă (dar nu şi demonstrabilă) interpretare „kierkegaardiană“ a viziunii lui Zarathustra (în clipă îşi au rădăcina şi trecut, şi viitor, constituite din decizie); sau, iarăşi, în strânsă legătură cu această a doua teză, se va arăta, tot pe linia unei lecturi kierkegaardiene, că decizia întemeiază timpul în

măsura în care-i în raport cu un dincolo de timp, adică cu veşnicia.[8]

În realitate, dacă vrem să comparăm eterna reîntoarcere şi cu doctrinele despre timp cărora ea li se opune, am putea să ne referim cu mai mare folos la o pagină din *Filosofia în epoca tragică a grecilor* (PTZ 5), unde, vorbind despre Heraclit şi despre doctrina timpului a lui Shopenhauer, care lui Nietzsche i se pare demnă de pus alături de doctrina heracliteană, se indică esenţa timpului, potrivit acestor doctrine, ca fiind constituită din ceea ce am putea numi caracterul extatico-funcţional al oricărei clipe: Shopenhauer, urmându-l pe Heraclit, a

„afirmat deseori privitor la timp că în el orice moment există în măsura în care a nimicit ceea ce îl precede, adică pe părintele lui, pentru a fi el însuşi foarte curând din nou nimicit [...] Că, asemenea timpului, şi spaţiul, şi prin aceasta tot ce este în el şi în timp, are numai o existenţă relativă şi este numai prin mijlocirea şi în vederea unui alt lucru de aceeaşi speţă, adică pentru ceva care subsistă încă o dată în acelaşi chip".

În această doctrină, pe care, în timp ce scria *Filosofia în epoca tragică* Nietzsche nu o vede încă lămurit ca antagonică faţă de perspectiva sa dionisiacă, ci o simte apropiată, ca şi întreaga doctrină a lui Shopenhauer (opera e din 1873), se află probabil definit acel „timp" împotriva căruia se formulează doctrina eternei reîntoarceri. Acest timp nu are atât defectul de a fi linear, cantitativ, mecanicist-determinist – toate acestea fiind elemente ce se pun în evidenţă când îl citim pe Nietzsche mai ales în cheia antiistoristă. Ceea ce îl constituie, este esenţa lui extatico-funcţională, cum ni s-a părut nouă că o putem numi, orice moment este numai în funcţie de momentele care-l preced

[8] Am analizat mai detaliat aceste probleme în capitolul I din lucrarea mea *Ipotesi su Nietzsche*, cit., la care îmi permit să trimit; între altele, şi interpretarea expusă acolo (într-un studiu din 1962) se resimţea puternic de influenţa acestor abordări care acum îmi apar parţiale şi nu se mai pot susţine.

şi-l urmează; dar aceasta înseamnă că el n-are în sine o semnificaţie proprie, deci că nu reprezintă acea coincidenţă dintre esenţă şi existenţă care-i condiţia ca să poţi să-l voieşti iarăşi şi iarăşi. Nu se repetă, la limită, pentru că nu merită, fiind în mod constituitv „neesenţial", lipsit de esenţă. Însă răspunsul pe care Nietzsche îl dă acestei doctrine metafizice a timpului este anunţul eternei reîntoarceri din *Ştiinţa voioasă*: eterna reîntoarcere a clipei cere ca omul să intre într-un raport diferit cu timpul, ca să poată trăi cu adevărat nişte clipe demne de a se face dorite iarăşi şi iarăşi. Aceasta nu implică numai o schimbare de atitudine, ci o radicală mutaţie a condiţiilor de existenţă. Cine-i omul pentru care timpul nu va mai fi o luptă de clipe ce se depăşesc distrugându-se una pe alta într-o istorie oedipiană în care fiul se afirmă numai ucigându-şi tatăl, ci va fi, dimpotrivă, prezenţa paşnică a semnificaţiei coborânde pe de-a-ntregul în faptă? Apare astfel, dincolo de valoarea de apel practic (nu în sensul moralist kantian) pe care o are ideea eternei reîntoarceri, şi conexiunea ei cu eliminarea transcendenţei platonico-creştine care e unul din aspectele fundamentale ale sfârşitului metafizicii (aşa cum se vede, în special, din schema pe care o dă *Amurgul idolilor,* în pagina, deja amintită, despre „Cum a devenit lumea adevărată poveste"). Eterna reîntoarcere nu-i atât negarea timpului, cât negarea transcendenţei.[9] Timpul care este negat aici este timpul ca tindere extatică spre altceva, purcederea către un ţel care tocmai întrucât nu e (niciodată) atins lasă să fie timpul în diferitele lui articulării.[10] Anticipând fără să ştie încă o teză ce va fi apoi dezvoltată chiar în *Zarathustra* şi în *Voinţa de putere*,

[9] În acest sens trebuie înţeleasă sinteza de platonism şi mecanicism care după WzM 1061 se realizează prin eterna reîntoarcere,

[10] În această lumină, apare extrem de „metafizică" (în sens nietzscheean, dar, – şi aceasta e important – şi în sens heideggerian, care drept urmare, trebuie redus la acela) doctrina heideggeriană a epocalităţii fiinţei (cf. nota 13 din cap. 1, secţ. I), şi în ultimă analiză şi doctrina extazelor temporale în *Sein und Zeit*, care îi serveşte drept bază.

în scrierea despre filosofia în epoca tragică Nietzsche arată şi faptul că acest timp astfel conceput e modelat pe conflictul fundamental ce structuează, cel puţin până astăzi. istoria omului, conflictul oedipian dintre fiu şi tată. Dacă voim să ne închipuim care va fi omul capabil să vrea eterna repetare a clipei prezente ca unitate dintre fiinţă şi semnificat, adică suprimare a oricărei transcendenţe, va trebui să ţinem foarte bine cont de acest model, şi de sugestia pe care scrierea din 1873 ne-o oferă în ce priveşte conexiunea ei cu structura extatico-funcţională a timpului.

Dacă, aşa cum apare din toate acestea, e îndrituit să ne gândim că eterna reîntoarcere poate fi instituită de o decizie, şi nu doar acceptată şi recunoscută ca o structură metafizică a realului, raportul dintre scena păstorului şi restul viziunii lui Zarathustra ar trebui să rezulte acum mai clar. Pe de o parte, întrucât prin actul său instituie eterna reîntoarcere, păstorul operează o reducţie a totului la decizie; adică revendică importanţa de bază a clipei în constituirea acelui cerc de trecut şi viitor care-i eterna reîntoarcere. Însă tocmai întrucât instituie cu adevărat eterna reîntoarcere nu numai în forma interpretată de pitic, ci şi în aceea definită de interpretarea lui Zarathustra, adică, în care, clipa se trage în această devenire circulară şi pe ea însăşi. păstorul, tot prin decizia sa, operează şi o *reducere a deciziei* care, în noua perspectivă făcută astfel posibilă, se recunoaşte ca deja voită etern, etern întâmplată şi decisă. Această duplicitate de reducere la decizie şi reducere a deciziei ne readuce, încă o dată, la sensul general al lui *Zarathustra* şi al doctrinei reîntoarcerii, ca efort de a depăşi faza estetistă şi excepţională a spiritului liber, şi de a produce un om care să nu mai sufere de maladia lanţurilor. Aici ne poate veni în ajutor, dar nu pentru a clarifica, ci doar pentru a indica o tensiune şi o dificultate analoagă, o paralelă kierkegaardiană. Trecerea de la stadiul estetic la stadiul etic al vieţii, şi într-o anumită măsură şi la cel de la etică la religie, se petrece la Kierkegaaard printr-un salt; în particular, alegerea pe care omul o efectuează trecând la

stadiul etic nu e niciodată o alegere între viaţa estetică şi viaţa etică, deoarece în măsura în care e alegere, ea este deja toată în planul etic. O situaţie analoagă se dovedeşte a fi în cazul deciziei ce întemeiază eterna reîntoarcere; ea întemeiază o lume în care decizia ca atare îşi pierde sensul; e ultimul act al omului metafizic şi primul al omului nou. Ca şi în cazul lui Kierkegaard, nu se decide în legătură cu ceva, ci cu sine, cu însuşi subiectul care decide; iar acestea conferă deciziei acest caracter special.

Oricare ar fi dificultatea de a gândi până la capăt toate acestea, a apărut cel puţin clar că, în „Viziunea şi enigma", chestiunea eternei reîntoarceri se pune în termeni practici de construire a unui om „fericit" care, explorând existenţa ca pe o unitate de fiinţă şi semnificaţie, să o poată voi cu adevărat ca etern reîntoarsă. Aceasta implică, fireşte, dar numai în chip subordonat, o negare a timpului filosofiei şi a mentalităţii metafizice tradiţionale, conceput însă ca timp extatic-funcţional, a cărui structură de bază e modelată pe conflict. Transformarea noţiunii de timp care dă naştere eternei reîntoarceri este deci condiţionată mai întâi de toate de o transformare a „subiectului" care se află în timp, a omului, care trebuie să devină capabil să trăiască unitatea fiinţei şi a semnificaţiei. Reducerea (a) deciziei, care o include şi într-un anume sens o anulează, odată instituită eterna reîntoarcere, în ciclul ce se întoarce al tuturor lucrurilor, indică tocmai faptul că, pe planul eternei reîntoarceri, şi pentru a atinge un astfel de plan, e nevoie de o reînnoire radicală a subiectului, ce se prezintă înainte de toate ca o adevărată renegare şi disoluţie a acestuia.

3
AMURG AL SUBIECTULUI

Viziunea şi enigma porţii cu cele două drumuri şi a păstorului care muşcă şarpele trebuie deci citite în sensul că eterna reîntoarcere a aceluiaşi nu reprezintă doar o recunoaştere a caracterului nepăsător al devenirii sau numai reducerea întregii structuri a timpului la decizie, ci ambele lucruri deodată; acestea, în măsura în care sunt deodată, se califică şi se modifică chiar în profunzime reciproc. Pe de o parte, într-adevăr, eterna reîntoarcere, întrucât e „instituită" printr-un act al voinţei, nu mai este pura indiferenţă a devenirii şi a universalei ficţiuni, ci e constituirea unei lumi în care semnificaţia nu mai transcende existenţa; pe de altă parte, întrucât decizia e la rându-i cuprinsă în vârtejul reîntoarcerii tuturor lucrurilor, se vede că instituirea acestei noi lumi a coinciderii dintre existenţă şi semnificaţie este mai ales crearea unui nou subiect, capabil să voiască eterna repetare a prezentului său. Adevăratul duşman al eternei reîntoarceri a aceluiaşi, adică al coincidenţei dintre existenţă şi valoare, eveniment şi sens, este subiectul metafizicii şi al moralei tradiţionale, care nu reuşeşte să gândească această coincidenţă decât cu groază şi cu dezgust, ca lipsă de sens (dat fiind că nu reuşeşte să gândească sensul decât ca transcendent)[1]

[1] Pe baza acestei indicaţii a lui Nietzsche trebuie reexaminată noţiunea de sens, ce trebuie depurată de aspectele ei transcendente şi legată de dispariţia subiectului creştin-burghez. În această direcţie, se îndreaptă deja, mi se pare, G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Editions de Minuit, 1969.

De aceea *Zarathustra*, care e cartea eternei reîntoarceri, începe cu cuvântarea „Despre cele trei metamorfoze", care descrie şi prescrie calea de înnoire a acestui subiect, a cămilei, leului şi copilului. Cămila e subiectul ca supus, subiectul moral-metafizic tradiţional; leul, care reprezintă faza eliberării de toate veneraţiile şi supunerile, este totuşi o fază preparatorie pentru o a treia transformare, aceea care face din spirit un copil. În timp ce leul, incapabil să creeze valori noi, creează numai „libertatea pentru o nouă creaţie", copilul e „nevinovăţia şi uitarea, un nou început, un joc, o roată ce se învârte singură, o cauză primă, o sacră spunere de da... Acum spiritul îşi vrea *propria*-i vrere, cel pierdut pentru lume îşi cucereşte prin el însuşi lumea sa." E evident că n-ar fi uşor de interpretat, cu această clauzolă, acel a spune da ca o pură acceptare fatalistă a cursului necesar al lucrurilor. Fatalismul ar putea să meargă pentru cămilă, pentru că, aşa cum am mai amintit comentând pasajul din *Omenesc prea-omenesc* despre „fatalismul turcesc" (WS 61), respectiva atitudine încă mai implică opoziţia dintre un subiect şi o lume care, cu toate sforţările de a i se opune, sfârşeşte prin a triumfa şi a supune sieşi „libertatea". Acel „da" al copilului nu e fatalism pentru că se naşte dintr-un act de libertate, care nu constă în acceptarea conştientă a ceva de care oricum nu se poate scăpa, ci în a deveni capabil de noi creaţii, adică de a „crea valori", şi nu de a se supune acestora; de a nu mai exista şi acţiona în funcţie de valorile (ce transcend existenţa şi acţiunea), ci de a produce liber propria existenţă ca o coincidenţă perfectă de fiinţă şi semnificaţie. Aceasta e transformarea pe care trecerea prin faza leului o produce asupra actului de a spune da; ea transformă subiectul (= care înseamnă *aservit, supus*) într-o roată ce se roteşte singură, într-un joc, în nevinovăţie şi uitare: sunt toate trăsături menite pur şi simplu să indice noua stare a subiectului ca existenţă identică cu valoarea.

Cu toate acestea, pentru a înţelege temeinic cine este noul om ce trebuie să se nască ca să se instituie eterna reîntoarcere, e

nevoie să aprofundăm în continuare motivele dezgustului pe care subiectul metafizic-moral îl simte pentru această idee, adică acele motive, ale faptului că ea îi poate apărea numai într-o lumină negativă, de indiferenţă şi de disperare, sau cel mult, ca în cazul spiritului liber, de momentană uşurare de seriozitatea existenţei cotidiene în lumea lui *ratio*. Reducerea *deciziei* pe care ideea eternei reîntoarceri o implică şi o presupune nu poate fi, încă o dată, efectuată numai pe baza unei scheme temporale destul de formale cum este cea a circularităţii devenirii. În esenţă, în faţa viziunii celor două drumuri ce se întâlnesc sub poartă, suntem în faţa unei ipoteze şi a unei propuneri care valorează cât oricare alta. De ce timpul ar trebui să fie mai degrabă curb decât rectiliniu? Raţiunile antiistoriste de tipul celor schiţate în cea de a doua consideraţie inactuală mai sunt încă, paradoxal, fondate tot într-o perspectivă de încredere în istorie ca devenire a noului: istorismul ar trebui respins pentru că face imposibilă istoria; dar ea e încă gândită în fond, după modelul procesului rectiliniu, ce parcurge căi care nu sunt încă parcurse. Indiferenţa istoriei ca universală ficţiune şi necesitate a erorii, însă, care-i concluzia la care ajunge itinerarul demascator din *Omenesc prea-omenesc*, nu e încă un motiv cu adevărat convingător pentru a gândi timpul ca fiind curbat; e numai un motiv îndreptăţit ca să-l gândim ca nerectiliniu, ca nedirecţionat spre un loc anume. Ideea timpului ca arcuit în curbă cere o nouă concepere a raporturilor dintre sens şi eveniment, care să nu fie doar pura şi simpla negare a sensului, ci pozitiva identificare a evenimentului cu sensul.

Tocmai ca să se realizeze această pozitivă identificare de eveniment şi sens, care doar ea poate umple de semnificaţie ideea eternei reîntoarceri şi a o întemeia, trebuie procedat la demascarea subiectului. Adică, nu atât structura circulară a timpului stă la baza reducerii deciziei, cum adesea am fost nevoiţi să credem; asta nu se poate susţine deoarece, prin ea însăşi, circularitatea timpului e numai o ipoteză mai mult sau mai

puţin incertă, iar în schematiticitatea ei formală contează, la o adică, doar ca element negativ: fie împotriva istorismului (de respins pentru că face imposibilă istoria; e autocontradictoriu; dar tocmai de aceea, ca toate argumentele de acest tip, fie şi acesta o putere de convingere doar formală); fie ca o altă formulare a indiferenţei totului descoperită odată cu punerea în lumină a necesităţii erorii pentru viaţă. Dacă nu structura circulară a timpului este cea care întemeiază reducerea deciziei, atunci va fi, lucru pozitiv, demascarea subiectului cea care dă adevăratul ei sens structurii circulare a timpului, care altfel rămâne la nivelul unei abstracte ipoteze formale, prin încărcătura adăugată de semnificaţii exclusiv negative. Există între aceste două aspecte ale ideii reîntoarcerii un raport, grosso modo, analog cu cel pe care Kant îl pune între lege morală şi libertate: aici se poate spune de-a dreptul că ideea reîntoarcerii este acea *ratio cognoscendi* a reducerii deciziei; dar numai reducerea deciziei este aceea *ratio essendi* (nu la nivel de esenţe metafizice, ci la nivelul unor efective întâmplări istorice) a eternei reîntoarceri a aceluiaşi. În această lumină, muşcătura păstorului e hotărârea celui care-şi învinge dezgustul pentru ideea reîntoarcerii numai transformându-se pe sine însuşi într-un om capabil de un râs nou.

Ca să fie posibilă eterna reîntoarcere a aceluiaşi ca o coincidenţă pozitivă de fiinţă şi semnificaţie, adică ca descoperirea erorii necesare să nu mai fie doar nihilism negativ, ci să se transforme în nihilism „activ" şi pozitiv, se cere o transformare a subiectului. *Mai mult, substanţa instituirii eternei reîntoarceri, adică a coinciderii dintre eveniment şi sens, e transformarea subiectului. La aceasta se ajunge încercând să înţelegem de ce ideea reîntoarcerii stârneşte dezgust şi disperare*. Cine-i subiectul care nu reuşeşte să tolereze ideea reîntoarcerii?

Acest subiect e înainte de toate subiectul opus lumii înţelese ca obiect. Tot patosul negativ prin care omul recunoaşte universala necesitate şi invincibilitatea ficţiunii depinde de faptul că el

se aşează, în raport cu lumea ficţiunii, ca un „altul", ca un punct de vedere care judecă şi evaluează.

„Orice atitudine 'om contra lume', omul ca principiu ce 'reneagă lumea' ca măsură de valoare a lucrurilor, ca judecător al lumii, care sfârşeşte prin a pune existenţa însăşi pe cântar şi o găseşte prea uşoară: monstruoasa absurditate a unei asemenea atitudini a intrat în conştiinţa noastră şi ne dezgustă – ne vine chiar să râdem, atunci când găsim 'om şi lume' puse unul lângă altul, separate de sublima aroganţă a micului cuvânt „şi"!" (FW 346).

Această opoziţie dintre om şi lume, dacă îi căutăm rădăcinile, se bazează pe o distincţie între conştiinţă (sau raţiune) şi ceea ce conştiinţa şi raţiunea nu sunt. Însă din primele raporturi ale organismului cu lumea tinde să se constituie această opoziţie, între lumea subiectului ca lume a libertăţii şi a mişcării, şi lumea obiectului ca statism al cadrului extern. Pe de altă parte, însă, tocmai în aceleaşi pagini din *Omenesc prea-omenesc* în care o astfel de teză e avansată, se mai găseşte şi o alta, care pare să răstoarne pur şi simplu termenii raportului: lumea exterioară devine domeniul incertitudinii, domeniul de prezenţe misterioase şi de voinţe arbitrare pe care e bine să ţi-l apropii prin magie şi religie (cf. MA 18 şi 111). Această aparentă contradicţie, chiar dacă se poate explica prin deosebirea punctelor de vedere în care, în cele două cazuri, se aşează Nietzsche (în primul caz, mai degrabă pe planul explicării primelor concepte metafizice de substanţă şi libertate; în al doilea, în căutarea originilor religiei), indică totuşi o anumită mobilitate a acestei scheme, care poate fi făcută să ajungă în ultimă analiză la o deosebire de condiţii istorice. Oricum, ea arată că nici opoziţia „originară" dintre subiect şi obiect pe planul celei mai elementare vieţi a organismului nu e ceva total natural şi pre-cultural, aşa încât în condiţii istorice, sau, oricum, în faze de existenţă diferite, se configurează în mod diferit, sau de-a dreptul opus. Esenţialul e să ţinem cont, pe de o parte, că în esenţă opoziţia om-lume e opoziţia

conştiinţă (subiect)-obiect; şi, în al doilea rând, că această opoziţie, chiar întemeiată în cele dintâi raporturi ale organismului cu lumea, nu se formează, nici măcar la aceste niveluri, în mod „natural", care să neglijeze orice condiţionare socială.

Chiar la această concluzie, de altfel, îl vom vedea ajungând pe Nietzsche când îşi va fi împlinit itinerarul său de demascare a subiectului, pe baza problemei instituirii eternei reîntoarceri şi a dezgustului pe care ideea reîntoarcerii trebuie să-l înfrângă în sufletul omului.

Numai fiindcă se aşează faţă de lume, ca judecător, ca punct de vedere exterior evaluator care are nevoie să întâlnească obiectul ca pe altul decât sine, fie ca stabilitate a unui cadru „substanţial", fie ca ansamblu de puteri arbitrare, dar în fond permiţând posibilitatea apropierii, numai din cauza aceasta omul poate să ajungă, odată descoperită universala ficţiune şi necesitatea erorii, la nihilismul negativ. Calea pentru a ieşi din această situaţie şi a trece la nihilismul activ şi pozitiv e numai aceea care împinge demascarea până la capăt, antrenând şi subiectul. Până la urmă, trebuie să fim ironici nu numai cu obiectul şi cu predicatul, ci şi cu subiectul. (JGB 34).

Această ironie pleacă de la descoperirea că conştiinţa (sau raţiunea) care e elementul fundamental în constituirea opoziţiei dintre eu şi lume, şi care pare constitutivă pentru subiect, nu îi este în realitate instanţa supremă. Prima carte din *Zarathustra*, care se deschide cu discuţia despre cele trei metamorfoze – adică despre necesitatea generală a obligativităţii deciziei şi a depăşirii subiectului fie ca „supus", fie ca „liber" centru de iniţiativă şi de decizie care se sprijină doar pe sine – îl numără apoi, printre primele discursuri, şi pe acela despre „dispreţuitorii trupului", care orientează adevărata operă de demascare a subiectului. În această primă etapă, conştiinţa, raţiunea, sufletul, adică unele dintre principalele moduri în care metafizica şi morala tradiţională desemnează eul, sunt raportate la trup ca instrumentele şi măştile sale.

„Instrument al trupului tău este şi mica ta raţiune, frate, pe care tu o numeşti 'spirit', un mic instrument şi o jucărie a marii tale raţiuni. 'Eu' zici tu, şi eşti mândru de acest cuvânt. Dar lucrul şi mai mare, în care tu nu vrei să crezi, – trupul tău şi marea lui raţiune: ea nu zice „eu", dar se comportă ca un „eu"... În spatele gândurilor şi sentimentelor tale, frate, stă un puternic suveran, un înţelept necunoscut – care se numeşte Sine *(Selbst)*. Locuieşte în trupul tău, e trupul tău." (Z,I, „Despre dispreţuitorii trupului").

Şi în această „reducţie", ca şi în multe altele pe care Nietzsche le efectuează, e necesar să fim atenţi să nu ne lăsăm deviaţi de o interpretare prea literală a discursului. Ce anume înseamnă să recunoaştem spiritul ca trup şi ca instrument al trupului? Doar o reducere materialistă a oricărei presupuse activităţi spirituale la o activitate fizică, la mişcările organismului în biologica lui imediatitate? În realitate, trupul e luat de Nietzsche drept fir conducător tocmai pentru că el nu simulează nici măcar acea imediatitate pe care eul în schimb pretinde că o posedă. Reducerea la trup nu înseamnă a raporta un fenomen „mediat" la unul „nemediat", o complexitate falsă la fenomene şi explicaţii mai simple, cum adesea se întâmplă în reducţiile materialiste ale conştiinţei. Dimpotrivă, semnificaţia reducerii e mai întâi de toate o semnificaţie metodică, şi corespunde unui refuz al pretenţiilor de simplicitate, de unitate atomică, de imediatitate, ale spiritului.

„Fenomenul *trupului* este cel mai bogat, mai clar şi mai de-nţeles dintre fenomene: trebuie să i se recunoască primul loc pe planul metodei, fără a stabili nimic în ce priveşte ultima lui semnificaţie" (WzM 489). „Dacă eul nostru e pentru noi unica fiinţă, în conformitate cu care modelăm şi înţelegem toată fiinţa: foarte bine! Atunci e foarte binevenită îndoiala că aici se află numai o iluzie de perspectivă – unitatea aparentă în care totul se închide ca într-un orizont. Pe baza firului conducător al trupului ni se dezvăluie o întreagă multiplicitate extraordinară; este

metodic corect să luăm fenomenul cel *mai bogat*, mai bun de studiat, ca fir conducător pentru înţelegerea celui mai sărac" (WzM 518).

Aşa cum se vede, din această ultimă însemnare, trupul e ales ca fir conducător metodic tocmai pe baza descoperirii caracterului iluzoriu al cunoaşterii şi al necesităţii erorii. A descoperi caracterul iluzoriu al cunoaşterii înseamnă a înţelege că eul nostru ne devine model pentru orice cunoaştere a lucrurilor exterioare; dar acesta e doar primul pas. Dacă dezvoltăm până la capăt această descoperire, nu vom putea să nu ne întrebăm dacă din întâmplare şi unitatea eului, care serveşte de model oricărei cunoaşteri, în sensul că oferă schemele prin care mulţimea fenomenelor se ordonează – deci, mai întâi de toate, formele a priori în sensul kantian – nu este ea însăşi produsul unei unificări la rândul ei iluzorie. Aici critica lui Nietzsche la funcţiunea unificatoare a eului anticipează, chiar în formă mai radicală şi mai bogată în posibile dezvoltări, obiecţia existenţialismului secolului al XX-lea la transcendentalismul kantian. Conceptul heideggerian al fiinţei-în-deschis (*Dasein*) ca a fi-aruncat, ca fiinţă-pentru-moarte, ca livrat între posibilităţile de autenticitate şi inautenticitate, care tocmai prin această finitudine a sa, prin structură alternativă, istoricitate etc., joacă rolul de a fi-în-lume, adică de „subiect transcendental" kantian, conţine în fond acelaşi tip de obiecţie; cel puţin în sensul că subiectul care deschide orizontul lumii şi al experienţei posibile nu e „raţiunea", ci cel mult omul „care păcătuieşte" al tradiţiei creştine.[2] Cea mai mare bogăţie a poziţiei lui Nietzsche constă însă tocmai în radicalitatea cu care obiecţia e dezvoltată. Nu numai că subiectul nu e subiectul transcendental kantian, dar nu mai poate să se apropie nici pe departe de individul

[2] a se vedea, despre aceasta, în afară de a mea *Introduzione a Heidegger*, cit., în special), Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heidegger*, Pfullingen, Neske, 1963.

kierkegaardian, de care în schimb se apropie cu siguranţă, cel puţin prin instanţele cărora intenţionează să le corespundă, *Dasein*-ul lui Heidegger din *Fiinţă şi timp*. Rămâne de văzut dacă, aşa cum pare legitim de susţinut, evoluţia gândirii lui Heidegger după aşa-zisa *Kehre* a itinerarului său filosofic n-ar trebui înţeleasă tocmai ca descoperirea – operată fie sub influenţa studiului lui Nietzsche, fie sub presiunea noilor forme de existenţă colectivă pe care istoria secolului al douăzecilea a ajuns să ni le pună sub ochi – a faptului că nu se poate duce până la capăt critica subiectului lui Kant fără a ajunge şi să dizolvăm radical individul kierkeggardian, sau, oricum, *Dasein*-ul finit al existenţialismului. E cert că patosul cu care *Fiinţă şi timp* vorbeşte despre decizie, chiar şi sforţându-se (dar poate în sens încă mai curând kantian) să o dezbrace de orice conotaţie moralistă şi psihologistă, rezultă, din punctul de vedere al lui Nietzsche, cu totul închis înlăuntrul aceleiaşi iluzii a unităţii subiectului în care recade transcendentalismul lui Kant.[3] O confirmare de-a dreptul iluminantă a acestui discurs – care nu-l mai priveşte numai pe Heidegger, ci mai degrabă un anume spirit comun al existenţialismului „de primă manieră" (anii treizeci), adică pe acela care a determinat mai mult imaginea acestui curent filozofic consolidată în cultura europeană – se poate avea din confruntarea între paginile în care Karl Jaspers, în *Der philosophische Glaube*, vorbeşte de caracterul de mărturie pe care trebuie să-l aibă filosofia, şi ceea ce scrie Nietzsche despre martiri în *Antichristul*. Pentru Jaspers, caracterul adevărului filosofic, care-l deosebeşte de adevărul ştiinţific, e acela de a cere mărturia personală şi eventualul martiriu al celui care-l profesează: în timp ce Galileu putea foarte bine să-şi retracteze

[3] O mai amplă discuţie a sensului „cotiturii" (*Kehre*) heideggeriene în această perspectivă se poate vedea în lucrarea mea *Déclin du sujet et problème du témoignage*, cit.

tezele sale heliocentrice, dat fiind că ele, privind evidenţa ştiinţifică obiectivă, mai devreme sau mai târziu erau menite să se afirme oricum, Giordano Bruno nu putea decât să-şi susţină propriile poziţii cu preţul vieţii, deoarece în cazul filosofiei adevărul stă întreg în mărturia care se dă despre el; filosofia e o interpretare extrem de personală a fiinţei în care fiinţa se dă inseparabil de luarea aparte de poziţie şi de perspectiva gânditorului.[4] În *Antichristul*, în schimb, Nietzsche neagă martirului dreptul de a muri pentru propriu-i adevăr, tocmai în numele, s-ar putea spune, al transcendenţei pe care adevărul o manifestă faţă de orice interpretare a noastră; adevărul nu e ceva de care omul să dispună, ci un joc complex de „aparenţe" care nu justifică prezumţia cu care cineva pretinde să moară pentru el, şi mai ales nu poate primi confirmări sau dezminţiri prin acte de tipul martiriului.

„Chiar prin tonul cu care un martir aruncă în faţă lumii convingerea lui de adevăr, se exprimă un grad atât de josnic de onestitate intelectuală, o aşa *obtuzitate* pentru problema adevărului, încât nu-i niciodată nevoie să fie contrazis un martir. Adevărul nu-i ceva pe care unul îl posedă şi altcineva nu: s-ar putea gândi la acest fel de adevăr cel mult ţăranii şi apostolii-ţărani de tipul lui Luther". (AC 53).

Chiar dacă *Antichristul* pare mai degrabă că dezvoltă discursul în sensul imposibilităţii ca un dat de fapt, cum este a muri pentru o teză, să poată să însemne ceva pentru valoarea teoretică a acesteia, aluzia la obtuzitatea şi la grosolănia de a considera că se poate dispune de adevăr, aminteşte de ceea ce este, pe acest plan, teza centrală a lui Nietzsche, şi care probabil nu e dezvoltată în *Antichristul* din cauza caracterului polemic şi „popular" al scrierii. Martirul nu poate fi martor, pentru că, la

[4] Cf. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube* (1948), Frankfurt, Fischer, 1960, pp. 11-12.

limită, el nu numai că nu dispune de adevăr, dar nu dispune nici măcar de sine. Conştiinţa, fie ca conştiinţă cunoscătoare (*Bewusstsein*) a adevărului, fie ca supremă instanţă diriguitoare a comportamentului moral (*Gewissen*), care impune să te laşi ucis pentru a nu renega acel adevăr, nu e în realitate instanţa supremă a personalităţii.[5] Firul conducător al trupului nu e menit să indice că ea e doar o mască a imediatităţii biologice, ci că, în calitate de forţă ce se pretinde unitară, e rezultatul unei mulţimi de componente care dau naştere unităţii ei doar printr-un conflict şi printr-un complex sistem de ierarhizare şi de ajustări reciproce. Deci: nu adevărul spiritului e trupul; ci: unitatea, pretinsa „ultimitate" a conştiinţei (fie ea transcendentalitatea subiectului kantian, sau singularitatea finită a fiinţei-aici existenţialiste), e rezultatul şi produsul unui complex sistem de influenţe. A recunoaşte aceasta înseamnă a-i lua respectivei

[5] Încă o dată, pare să se pună aici problema posibilului raport între Nietzsche şi Freud; nu pe planul influenţelor istorice efective: după Jones, *Vita e opere di Freud*, trad. it. Milano, Il Saggiatore, 1962, Vol. II, p. 417 Freud nega, în 1908, că Nietzsche ar fi avut vreo influenţă asupra formării gândirii sale. A se vedea totuşi alte interesante indicaţii ale lui Jones vol. III, pp. 323, 333, 335-36. Nu se poate nega, în schimb, că unele concepte elaborate de Freud şi de teoreticienii ce-l succed reamintesc obiectiv noţiuni nietzscheene. (A se vedea şi, mai sus, nota 1 din cap. 2, secţ. II). Faţă de problema în speţă a recunoaşterii caracterului istoric-cultural al hegemoniei conştiinţei ca instanţă supremă a personalităţii, care e poziţia psihanalizei freudiene? Terapia analitică nu menţine, şi chiar extinde, această supremaţie a conştiinţei, cel puţin ca ideal regulator? În ce măsură schema raţionalistă în care la prima vedere se prezintă terapia analitică e modificată de mecanismul de transfer? Acestea sunt întrebările pe baza cărora ar trebui dezvoltată discuţia asupra lui Nietzsche şi a psihanalizei.

E foarte probabil că, fie şi prin analogia dintre anumite teme (Inconştient, sublimar, etc.) excursurile lui Nietzsche şi Freud merg în sensuri diametral opuse: ultraomul nietzscheean e acela care se formează în afara conflictului oedipic; acesta, în schimb, e constitutiv pentru Freud. Despre aceasta, fără să fie posibil să intrăm într-o discuţie detaliată, ni se pare demn de toată consideraţia *L'antioedipe* al lui G. Deleuze şi F. Guattari, Paris, Editions de Minuit, 1972.

conştiinţe orice drept de a se institui ca judecător sau chiar ca antagonist al „trupului"; mai ales, a anihila pretenţia ei de a dicta ea însăşi principiile ierarhizării dintre imbolduri, dat fiind că aceste norme ar fi acum, în schimb, rezultatele unei ierarhii care s-a stabilit în spatele conştiinţei înseşi. Când vine conştiinţa (iar cu aceasta e relevată, ba chiar ironizată şi răsturnată, o teză hegeliană) jocul e deja făcut.

Motivele pe care Nietzsche îşi bazează teza sa despre neunitatea conştiinţei le-am întâlnit deja adeseori în analizele din *Omenesc prea-omenesc*, şi din operele legate de aceasta. În ceea ce priveşte ne-suveranitatea conştiinţei-conştiente pe planul moral, lui Nietzsche i se pare decisiv faptul că toată experienţa practică a omului contrazice intelectualismul etic al anticilor, şi anume credinţa că pentru a îndeplini o acţiune morală e destul să vezi clar care-i datoria noastră într-o anume situaţie; unei atari viziuni i-ar urma cu necesitate săvârşirea acţiunii. De fapt, însă, „Oricâte am putea şti, în general, despre o acţiune, n-ajunge *niciodată* ca s-o îndeplinim", şi în nici un caz individual până astăzi nu a fost clădit podul care uneşte cunoaşterea cu acţiunea. „Acţiunile morale nu sunt niciodată ceea ce ne par ele a fi!... Acţiunile morale sunt în realitate „altceva decât sunt" – mai mult nu putem spune: şi toate acţiunile sunt esenţialmente necunoscute" (M 116). Dar dacă de fapt cunoaşterea datoriei nu determină niciodată de la sine acţiunea morală, care este înfăptuită în schimb printr-o cantitate de alte influenţe, încrederea în conştiinţă ca instanţă supremă în sfera morală nu se explică decât ca un act de credinţă, care se naşte mai ales – cum deja ne-a învăţat *Omenesc prea-omenesc* – din nevoia de a ajunge la un punct ultim în căutarea cauzelor şi a temeiurilor unei acţiuni (din care derivă şi credinţa în libertate); în al doilea rând, – iar aici Nietzsche anunţă o importantă dezvoltare la care vom ajunge peste puţin, – modul peremptoriu cu care ni se impun fie conştiinţa bunătăţii unui anume act, fie – cum pare să

se deducă din tot contextul aforismului – credinţa în infailibilitatea conştiinţei ca atare, derivă dintr-un obicei dobândit prin apartenenţa la o anume lume socială (FW 335). Dacă aceasta e valabil pentru conştiinţa în sensul moral al termenului, atunci şi conştiinţa ca conştiinţă cunoscătoare, aceea căreia i se cere sarcina de a lua act în mod conştient de evidenţa indiscutabilă a unui anume enunţ, e la rândul ei numai rezultatul unei serii de abitudini perceptive, al unui număr de interpretări de bază care se întemeiază acum pe anumite predispoziţii de a supraestima sau a subestima cutare sau cutare aspect al lucrurilor, care ne fac capabili să percepem numai anumite elemente şi altele nu etc.

„Obiceiurile simţurilor noastre ne-au momit în escrocheria şi înşelătoria senzaţiei: acestea sunt încă o dată temeiurile, 'tuturor judecăţilor noastre şi ale tuturor cunoştinţelor noastre' – nu există absolut deloc scăpare, şi nici o cale ca să aluneci şi să te furişezi afară în lumea *reală*! Suntem în propria noastră plasă, noi păianjenii, şi orice lucru este capturat de noi aici înăuntru, nu-l vom putea înşfăca decât pentru că-i ceea ce se lasă prins în plasa noastră." (M 117).

Aceste elemente de critică fenomenistă a cunoaşterii sunt prea răspândite în filosofia din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, ca să mai avem nevoie, atât noi cât şi Nietzsche, să ne oprim la o analiză mai detaliată (pe care de altfel Nietzsche o face în diverse feluri). În orice caz, e importantă şi originală utilizarea de către el a tuturor acestor elemente, în direcţia unei critici a subiectului care nu se limitează să respingă această noţiune în numele caracterului ei iluzoriu-prospectiv, folosit cel mult pentru demonstrarea unui convenţionalism general. Nietzsche leagă toate aceste elemente de discursul său despre eterna reîntoarcere şi despre eliberare; această legătură e întemeiată prin acea densă discuţie pe care, aproape ca o concluzie a observaţiilor dezvoltate în aforismele 116 şi 117,

despre conştiinţa morală şi conştiinţa cunoscătoare, el o desfăşoară în aforismul 119 din Aurora.[6] Esenţialul, ni se pare nouă, al acestui text, este, dincolo de reprezentarea vieţii interioare ca joc alternativ şi mişcare a instictelor, complexitatea cu care e pusă chestiunea raportului dintre „text" şi „interpretare", adică între cele două elemente care dau titlul bucăţii: „Experienţă trăită şi ficţiune poetică" *(Erleben und Erdichten)*. Instinctele nu sunt textul pe care spiritul îl interpretează; ci

[6] Cf. M 119 (în traducerea lui F. Masini, ed. Colli-Montinari): *„Experienţă trăită şi ficţiune poetică.* Oricât ar face cineva să înainteze cunoaşterea despre sine, nici un lucru nu va putea fi vreodată mai incomplet decât cadrul atâtor şi atâtor instincte care constituie propria-i natură. Cu greu va putea da un nume celor mai grosolane dintre ele: numărul lor şi forţa lor, fluxul şi refluxul lor, jocul alternativ al unuia cu altul şi mai ales legile felului lor de nutrire îi vor rămâne cu totul necunoscute. Această nutrire devine deci o operă a întâmplării; evenimentele noastre intime de fiecare zi aruncă când unuia, când altuia dintre aceste instincte, o pradă care este pe dată apucată cu lăcomie, dar întregul dute-vino al acestor fapte stă în afara oricărei legături raţionale cu cerinţele nutritive ale nu se ştie câtor instincte: aşa încât va interveni întotdeauna un dublu fenomen, flămânzirea şi tânjirea unora, şi în schimb, îmbuibarea altora. Orice moment din viaţa noastră face să crească unele dintre tentaculele fiinţei noastre şi pe altele în schimb le atrofiază, tocmai în funcţie de hrana pe care acel moment determinat o poartă sau nu în el însuşi. Experienţele noastre, cum s-a spus, sunt toate, în acest sens, mijloace de alimentare, dar risipite cu o mână oarbă, fără a şti cui îi este foame şi care este deja sătul. Şi ca urmare a acestei hrăniri întâmplătoare a părţilor, şi polipul care în întregime s-a dezvoltat va fi ceva tot atât de întâmplător, cum e devenirea lui. Ca să vorbim mai clar: presupunând că un instinct se găseşte pe punctul în care râvneşte să se satisfacă – sau să-şi exercite forţa, sau să se uşureze de ea, sau să umple un gol (acesta e întru totul un discurs metaforic) – el va considera orice eveniment al zilei în vederea modului prin care va putea să se servească de el pentru scopurile sale; fie că omul merge sau se odihneşte, fie că e apucat de mânie, sau citeşte, sau vorbeşte, sau luptă sau exultă, instictul, în setea lui, pipăie, ca să zicem aşa, orice condiţie în care omul ar putea să se găsească, şi în media generală a cazurilor nu găseşte în aceasta nimic pentru sine, trebuie să aştepte şi să-i tot fie sete. Încă puţin şi se ofileşte, încă vreo câteva zile sau luni de neadăpare, şi atunci el se usucă ca o plantă fără ploaie. Poate că această cruzime a întâmplării ar sări în ochi într-un fel şi mai orbitor dacă toate instinctele ar dori să meargă

spiritul („ficţiunea poetică", lumea imaginilor şi a conceptelor din care-i alcătuită viaţa interioară conştientă, chiar şi numai la nivelul imaginaţiei) este şi el rezultatul unei interpretări pe care intinctele o dau stimulilor externi pe care organismul îi primeşte treptat. Instinctele sunt deci singurele instanţe ale personalităţii care, în succesiunea temporală, fac cu schimbul la dirijarea şi la

până la capăt aşa cum face *foamea,* care nu se mulţumeşte cu *bucate visate;* dar cea mai mare parte dintre instincte, mai ales acele aşa-zisele instincte morale, *se mulţumesc tocmai cu asta,* dacă e permisă bănuiala mea, că semnificaţia şi valoarea *viselor* noastre este tocmai aceea de a compensa – până la un anume punct – acea întâmplătoare lipsă de „hrană" din timpul zilei. De ce visul de ieri a fost plin de duioşie şi de lacrimi, cel de alaltăieri glumeţ şi obraznic, cel de şi mai înainte a fost o întreagă aventură şi o continuă căutare posomorâtă? de ce mă bucur, într-unul, de frumuseţile negrăite ale muzicii, de ce mă eliberez acolo sus, în zbor, în cestălalt, cu extazul vulturului, către îndepărtatele vârfuri ale munţilor? Aceste poetice închipuiri, care dau câmp liber şi desfătare imboldurilor noastre de blândeţe sau de glumă sau de născocire, sau dorinţei noastre de muzică şi de munţi – şi fiecare îşi are aici exemplele sale şi mai nimerite – sunt interpretări ale stimulilor noştri nervoşi din timpul somnului, interpretări *destul de libere,* destul de arbitrare, ale mişcărilor sângelui şi ale viscerelor, ale apăsării braţului şi a învelitorilor, ale sunetelor din clopotniţe, ale banderolelor, ale noctambulilor şi alte lucruri de felul ăsta. Ca textul ăsta care în general, timp de o noapte sau alta, rămâne foarte asemănător, să fie comentat într-un mod atât de diferit; ca raţiuna poetică să-şi *reprezinte,* ieri ca şi azi, *cauze* atât de diferite ca ordin al aceloraşi excitaţii nervoase: toate astea îşi găsesc temeiul în împrejurarea că cel ce a sugerat acest motiv a fost astăzi diferit de cel de ieri – un alt *instinct* voia să fie răsplătit, să se activeze, să se exercite, să se întremeze, să se recreeze, – tocmai el era pe creasta valului lui, iar ieri era un altul. Viaţa în stare de veghe nu are această *libertate* de interpretare ca aceea a visului, e mai puţin poetică şi neînfrânată – totuşi n–ar trebui oare să închei prin a spune că instinctele noastre în starea de veghe nu fac niciodată nimic altceva decât să interpreteze excitaţiile nervoase şi să pună „cauzele acestora pe seama nevoilor lor? şi că între veghe şi somn nu există *substanţial* nici o diferenţă? că chiar şi într-o ciocnire de stadii de civilizaţie foarte diferite, libertatea interpretării în stare de veghe, a unuia, nu-i prin nimic inferioară libertăţii altuia în somn? şi că până şi judecăţile noastre şi estimările noastre morale sunt numai imagini şi fantezii ale unui proces fiziologic necunoscut nouă, un soi de limbaj obişnuit a desemna anumite excitaţii nervoase? că toată aşa-zisa noastră conştiinţă e un comentariu mai

determinarea interpretărilor ce constituie baza conştiinţei şi a spiritului. Văzută astfel, „toată aşa-zisa noastră conştiinţă e un comentariu mai mult sau mai puţin fantastic al unui text inconştient, poate imposibil de cunoscut, şi totuşi simţit". Unor excitaţii nervoase substanţial foarte asemănătoare (zgomotele pe care le auzim în somn; dar şi experienţele relativ identice pe care le avem în stare de veghe şi care apoi influenţează asupra

şi estimările noastre morale sunt numai imagini şi fantezii ale unui proces fiziologic necunoscut nouă, un soi de limbaj obişnuit a desemna anumite excitaţii nervoase? că toată aşa-zisa noastră conştiinţă e un comentariu mai mult sau mai puţin fantastic al unui text inconştient poate imposibil de cunoscut, şi totuşi simţit? Să luăm o mică experienţă trăită. Presupunând că într-o bună zi observăm că cineva râde de noi în piaţa prin care tocmai trecem; după felul cum un instinct sau altul se află în noi tocmai în culmea sa, acest fapt va avea o semnificaţie sau alta – şi, după tipul de oameni care suntem noi, va îmbrăca un aspect destul de diferit. Unul îl va lua ca pe o picătură de ploaie, altul şi-l va scutura de pe el ca pe o insectă, altul va găsi în el motiv să se ia la ceartă, altul se va uita dacă felul cum e îmbrăcat a dat motiv de râs, altul va medita, pornind de la acest episod, asupra ridicolului în sine, şi altul va avea un sentiment de satisfacţie, pentru faptul de a fi dat, fără voia lui, o rază de soare senînătăţii şi splendorii lumii; în fiecare caz un instinct îşi va găsi aici satisfacerea lui, fie el acela al mâniei sau al poftei de ceartă, sau al reflecţiei, sau al bunăvoinţei. Acel instinct a înhăţat episodul ca şi cum ar fi fost prada lui: de ce tocmai acela? Pentru că stătea la pândă poftitor şi flămând. În ziua de ieri, pe la unsprezece dimineaţa, pe neaşteptate, în faţa mea, un om a căzut jos ca fulgerat, şi toate femeile care erau pe-acolo prin preajmă au început să ţipe ascuţit: eu însumi l-am ridicat la loc, în picioare, şi-am aşteptat până a fost în stare să vorbească, – dar în tot acest timp nici un muşchi al feţei, nici un sentiment, nici de teamă nici de compasiune, nu se mişcaseră în mine; eu făcusem însă ceea ce era mai raţional şi mai urgent şi m-am depărtat cu răceală. Presupunând că cu co zi mai înainte cineva m-ar fi anunţat că mâine la ora unsprezece, un om avea să se prăbuşească lângă mine în felul acela, aş fi suferit tot felul de tulburări, noaptea n-aş fi putut să închid ochii şi în momentul hotărâtor aş fi sfârşit prin a cădea la fel ca omul acela, în loc să-i sar în ajutor. În acel răstimp toate instinctele posibile cu adevărat ar fi *avut timp* să-şi reprezinte acea experienţă şi să o comenteze. Ce anume sunt la urma urmei experienţele noastre interioare? Sunt mult *mai mult* ceea ce punem noi în ele decât au ele cu adevărat! Sau poate ar trebui să se spună de-a dreptul că: în sinea noastră, înăuntru, nu e nimic? A experimenta intim înseamnă a inventa?"

visului) le corespund interpretări destul de felurite şi diverse. În orice caz, în ele există întotdeauna ceva mai mult decât conţin stimulii ce le ocazionează. Aşa încât, în concluzia aforismului, Nietzsche ajunge să avanseze ipoteza, care apoi va deveni teză în însemnările din *Voinţa de putere* (WzM 481), că textul nu există şi există numai interpretări („Sau poate trebuie spus de-a dreptul: în sine, înlăuntru, nu există nimic? A experimenta intim înseamnă a inventa?").

În această încheiere, firul conducător al trupului s-a dizolvat aproape de tot, realizându-se cu toate acestea în semnificaţia lui metodică, dar dispărând tot mai mult în sensul său de fapt biologic imediat. Ce anume este textul pe care impulsurile l-ar interpreta? Nu trupul însuşi, pentru că impulsurile chiar configurează trupul ca pe un imens organ de interpretare. Atunci, stimulii? Dar stimulii nu sunt niciodată daţi ca unii imediaţi, iar Nietzsche a spus-o chiar în aforismul 117; şi ei, până în constituenţii lor cei mai elementari, sunt deja rezultatul unei selecţii operate de organism pe baza anumitor habitudini perceptive care, la rândul lor, sunt tocmai habitudini, şi nu natură, chiar dacă ni se prezintă ca atare. Inutil de spus că ar fi profund eronat să vedem toată această argumentare ca dirijată de o perspectivă de idealism empiric (mai puţin ca niciodată, de un idealism transcendental), ca şi cum Nietzsche ar fi preocupat să demonstreze că, reducându-se totul la interpretare, totul e produs de subiect. Aşa încât tocmai subiectul e acel care, el în primul rând, este produs. În realitate, firul conducător al trupului, înţeles în sensul reducţiei simplului la mulţimea impulsurilor şi a ierarhizărilor interpretative, nu a făcut decât să pună în lumină în mod cu totul deosebit această problemă privind felul cum şi de ce conştiinţa se constituie în unitate „autonomă" şi pretinde că se opune tocmai acelei lumi a instinctelor din care provine. Problema dizolvării textului este chiar această problemă formulată dintr-un punct de vedere doar uşor diferit: dacă nu există un text oarecum stabil, neatins în esenţa lui de varietatea şi mobilitatea

interpretărilor, în ce fel se poate explica conştiinţa ca unitate a eului, ca stabilă continuitate a vieţii interioare? În fine, dusă până la capăt, discuţia asupra vieţii interioare ca joc de instincte şi pulsiuni contrastante, adică ca predominare alternativă asumată de o „perspectivă" sau alta care să interpreteze stimulii disolvaţi la rândul lor cu toţii în interpretarea care se petrece şi până la nivelul cel mai elementar al senzaţiei, nu mai avem nici un element „nemijlocit" ca să explicăm (relativa stabilitate, fie a lumii exterioare („realitatea") fie a lumii interioare (continuitatea conştiinţei, identitatea personală, evidenţa pe planul cunoscător sau moral). Aceste unităţi sunt şi ele doar rezultate ale unui conflict între impulsuri; dar atunci: de ce tocmai conştiinţa? pentru că eul, în tradiţia noastră (şi poate în toată istoria omului pe care o cunoaştem)[7], s-a definit întotdeauna în termeni de conştiinţă, adică distingându-se, ca unitate a conştienţei de sine şi a „libertăţii" (pe planul moral) de senzaţii, impulsuri, pasiuni etc.)? Aici Nietzsche înfruntă unul dintre nodurile cele mai decisive ale sforţării sale de construire a ultraomului şi ale elaborării unui răspuns la problema eliberării. Faptul conştiinţei de•a se impune ca instanţă supremă a personalităţii este, în chip fundamental, un fapt de *dominare*. Aceasta înseamnă două lucruri: că conştiinţa se impune peste şi împotriva celorlalte instanţe constitutive ale personalităţii; dar că această hegemonie a ei exprimă, reflectă, depinde de, o mult mai vastă structură a dominării, care e dominarea în sensul cel mai literal al cuvântului; aceea socială. Dacă se are în vedere această conexiune, afirmaţiile lui Nietzsche despre caracterul „social" al eului (adică eul ca mulţime de eu: JGB 12) şi frecventele descrieri ale vieţii conştiinţei în termen de ierarhie, de comandare şi de

[7] Despre formarea istorică a noţiunii de „eu" în aceeaşi tradiţie occidentală, care ar demonstra că, chiar în istoria ce ne este cunoscută, eul e un produs relativ târziu, vezi sugestivele pagini ale lui B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, trad. it., Torino, Einaudi, 1963.

supunere, nu mai apar numai ca metafore, ci au o justificare a lor precisă şi mult mai relevantă. Astfel, într-o însemnare din *Voinţa de putere*, legată tot de firul conducător al trupului, Nietzsche dezvoltă o întreagă descriere a vieţii subiectului ca organizare de guvern.

„Punct de plecare de la *trup* şi de la fiziologie: de ce? Noi ne dobândim reprezentarea exactă a calităţii unităţii noastre subiective, ca nişte guvernanţi aflaţi în vârful unei comunităţi (nu ca ‚suflete' sau ca ‚forţe ale trupului'), şi în acelaşi timp şi a dependenţei acestor guvernanţi faţă de cei guvernaţi şi de condiţiile reprezentate de către ierarhia şi de diviziunea muncii ca posibilităţi în acelaşi timp ale individului şi ale totului. Cum unităţile vii se nasc continuu şi mor, şi cum „subiectului" nu-i aparţine veşnicia, aşa şi lupta se manifestă şi în a asculta şi în a comanda... (WzM 492).

Cea mai sugestivă descriere a raportului dintre afirmarea conştiinţei pe deasupra celorlalte instanţe ale personalităţii, ca forţă care ia conducerea, şi structura dominaţiei sociale, e conţinută într-un lung aforism din *Ştiinţa voioasă.*, care în mod semnificativ face parte din cartea a cincea, adică dintr-o perioadă în care deja Nietzsche are în minte ideea eternei reîntoarceri, constituie elementul hotărâtor pe baza căruia Nietzsche capătă putinţa de a pune în lumină structurile ficţiunii şi ale lumii lui *ratio*, între care înainte de toate subiectul şi conştiinţa, ca fapte explicite de dominare. Scânteierile de acest tip care se găsesc şi în operele precedente – şi nu numai ca observaţii sporadice, dar şi ca un fel de „fir roşu" ce străbate toate scrierile, de la exaltarea funcţiei „eversive" a dionisiacului, din *Naşterea tragediei*, până la dezvăluirea violenţei constitutive a societăţii lui *ratio* ca fundament şi ca mediu al violenţei conţinute a metafizicii, în morală, în religie – îşi găsesc însă unificarea lor şi riguroasa formulare numai în lumina descoperirii ideii reîntoarcerii şi a noţiunii conexe de vendetă, pe care peste puţin o vom examina. În aforismul 354 din *Ştiinţa voioasă*, pe care-l reproducem în

notă pentru că e indispensabil să-l avem sub ochi,[8] Nietzsche începe prin a-şi pune problema despre felul cum a apărut conştiinţa, ca conştiinţă de sine şi de propria acţiune la toate nivelurile interioare şi exterioare. Omul ar putea într-adevăr foarte bine să gândească, să aleagă, să ne amintim etc., fără să avem acea conştiinţă reflectată care e conştiinţa de sine, fără să

[8] Cfr. SV 354 (pe care-l preluăm în traducerea lui F. Masini, din ediţia *Colli-Montinari*) (versiunea românească ne aparţine – nota trad.): *„Despre ‚geniul speţei'*. Problema conştiinţei (mai exact: a faptului de a deveni autoconştienţi) ne apare dinainte, numai atunci când începem să înţelegem în ce măsură ne-am putea lipsi de ea: şi la acest principiu al înţelegerii ne conduc astăzi fiziologia şi istoria animalelor (ştiinţe, acestea, care au avut deci nevoie de două secole pentru a ajunge la acea bănuială ce i-a fulgerat precoce prin minte lui Leibniz). Noi am putea de fapt să gândim, să simţim, să voim, să ne reamintim, am putea de asemenea să „acţionăm" în orice sens al cuvântului, şi cu toate acestea respectivele lucruri nu ar avea nevoie „să intre în conştiinţa noastră" (cum se zice, folosind o imagine). Viaţa întreagă ar fi posibilă fără să ne vedem, ca să zicem aşa, în oglindă: în fapt, chiar astăzi partea evident predominantă a acestei vieţi se desfăşoară în noi fără această oglindire – şi în adevăr până şi viaţa noastră de gând, de simţire, de voinţă, oricât i s-ar părea acest lucru de jignitor unui filosof antic. La ce bun o conştiinţă în general, dacă ea e în esenţă de prisos? Ei, bine, dacă voiţi să daţi ascultare răspunsului meu la această întrebare şi ipotezei lui, poate extravagante, mi se pare că subtilitatea şi forţa conştiinţei stă tot în raport cu *capacitatea de comunicare* a unui om (sau a unui animal) şi că capacitatea de comunicare şi ea, pe de altă parte, în raport cu *nevoia de comunicare:* netrebuind să se înţeleagă această nevoie ca şi cum tocmai omul singur ca atare, care-i maestru chiar în comunicare şi a-şi face înţelese nevoile, ar trebui în acelaşi timp, tocmai pentru nevoile sale, să facă cel mai adesea apel la ceilalţi. Mie mi se pare, prin urmare, că referitor la rase întregi şi la şiruri de generaţii lucrurile stau în acest fel: acolo unde nevoia, trebuinţa au constrâns îndelung oamenii să comunice între ei, să se înţeleagă unul cu altul într-un mod rapid şi subtil, există la sfârşit un exces al acestei forţe şi arte a comunicării, ca să spunem aşa, o facultate ce s-a potenţat treptat, şi care aşteaptă acum doar un moştenitor care să o folosească din plin (aşa-zişii artişti sunt aceşti moştenitori, precum şi predicatorii, oratorii, scriitorii: toţi oamenii care vin totdeauna la sfârşitul unui lanţ lung, de fiecare dată ‚născuţi cu întârziere' în sensul cel mai bun al cuvântului şi, cum s-a spus, *risipitori* de la natură). Presupunând că e adevărată această realitate, îmi voi permite să trec la bănuiala că *conştiinţa în general s-a dezvoltat numai sub presiunea nevoii de*

ne privim vreodată în oglindă. A fi conştienţi de propriile stări sufleteşti, de nevoi, de gânduri e o cerinţă ce nu priveşte direct acţiunea la aceste diferite niveluri, ci satisface o nevoie de comunicare. Conştiinţa în general „s-a dezvoltat numai sub presiunea nevoii de comunicare... (în particular între cel ce comandă şi cel ce ascultă)". Nevoia de comunicare e întotdeauna

---

comunicare, că a fost la început necesară şi utilă numai între om şi om (în particular între cel care comandă şi cel care ascultă), şi numai în raport cu gradul acestei utilităţi s-a dezvoltat apoi mai departe. Conştiinţa e propriu-zis numai o reţea de legătură între om şi om – numai fiind astfel a fost constrânsă să se dezvolte: omul solitar, omul animal de pradă nu ar fi avut nevoie de ea. Faptul că acţiunile noastre, gândurile, sentimentele, mişcările sunt şi obiect de conştiinţă – cel puţin o parte din ele – e consecinţa unei teribile ‚nevoi' care a domnit îndelung asupra omului: fiind el animalul aflat cel mai mult în pericol, *a avut nevoie* de ajutor, de protecţie; *a avut nevoie* de semenii săi, a trebuit să-şi exprime necesităţile sale, să ştie să se facă înţeles – şi pentru toate acestea i-a fost necesară, în primul rând, ‚conştiinţa', i-a fost necesar să şi ‚ştie' ceea ce îi lipsea, să ‚ştie' cum se simţea, să ‚ştie' ceea ce gândea. Pentru că, o repet, încă o dată: omul, ca orice făptură vie, gândeşte continuu, dar nu ştie: gândirea care devine *conştientă* este numai o mică parte, să zicem chiar partea cea mai superficială şi mai rea din gândire: într-adevăr numai această gândire conştientă *se determină în cuvinte, adică în semne de comunicare,* lucru prin care se dezvăluie originea conştiinţei înseşi. Ca s-o spunem pe scurt, dezvoltarea limbii şi aceea a conştiinţei (*nu* a raţiunii, ci numai a procesului ei de a deveni conştientă de sine) purced în acelaşi timp. Să adăugăm apoi, că nu numai limbajul serveşte de punte între om şi om, ci şi privirea, apărarea, mimica: a face conştiente în noi înşine impresiile noastre sensibile, forţa de a le putea fixa şi de a le pune, ca să zicem aşa, în afara noastră, toate acestea au mers crescând în măsura în care a sporit necesitatea de a le transmite *altora* cu ajutorul semnelor. Omul inventator de semne e în acelaşi timp omul tot mai conştient de sine: numai ca animal social omul a învăţat să devină conştient de el însuşi – este ceea ce el face şi acum în continuare, ceea ce face tot mai mult. Cum se vede, gândul meu e că conştiinţa nu aparţine propriu-zis existenţei individuale a omului, ci mai degrabă acelui ceva care-i în el natură comunitară şi gregară; şi că – aşa cum derivă din toate acestea – ea s-a dezvoltat pe nesimţite numai în raport cu o utilitate comunitară şi gregară, cum şi că, drept urmare, fiecare dintre noi, cu cea mai mare bunăvoinţă de a se înţelege pe sine însuşi în modul cel mai individual posibil, de a se ‚cunoaşte pe sine însuşi', în pofida acestui lucru va face întotdeauna obiect de conştiinţă numai

bazată, la rândul ei, pe situaţia violenţei primitive, în care omul, mai neapărat decât alte vietăţi în faţa forţelor naturii, trebuie să-şi găsească forme de agregare socială pentru a-şi garanta o viaţă mai puţin ameninţată. Dar, imediat, în adăugirea din paranteză, dar prin aceasta nu mai puţin semnificativă decât raportul dintre cine comandă şi cine se supune, apare că violenţei naturii i se rezistă numai constituind raporturi sociale de subordonare, tot atât de constrângătoare. Prin acest caracter esenţialmente comunicativ care o defineşte, conştiinţa se dezvoltă într-un proces care-i identic cu cel al dezvoltării limbii: de aici dobândesc, între altele, un nou relief toate observaţiile lui Nietzsche asupra caracterului de „prejudecată gramaticală" propriu noţiunii

---

neindividualul, ceea ce în el însuşi este exact „măsura lui mijlocie"; că însăşi gândirea noastră este continuu, ca să zicem aşa, *adecvată majorităţii* şi retradusă în perspectiva turmei prin acţiunea caracterului conştiinţei, a ‚geniului speţei' care domină în ea. Toate nenumăratele noastre acţiuni sunt în fond incomparabil de personale, unice, nesfârşit de individuale, nu încape îndoială; dar imediat ce le traducem în conştiinţă, *nu mai par a fi astfel...* Acesta e adevăratul fenomenalism şi perspectivism, aşa cum îl înţeleg *eu:* natura *conştiinţei animale* implică faptul că lumea, de care putem avea cunoştinţă, e doar o lume de suprafeţe şi de semne, o lume generalizată, vulgarizată; că tot ceea ce devine conştient, *devine* prin însuşi acest fapt, plat, neînsemnat, relativ stupid, generic, semn, semn distinctiv al turmei; că de orice fapt de a se face al conştiinţei e legată o mare şi fundamentală alterare, o falsificare, o reducere la superficialitate şi generalizare. Dezvoltarea conştiinţei nu este, în fine, fără pericol, şi cine trăieşte printre hiperconştienţii europeni ştie că este şi o boală. Aşa cum se poate ghici, nu opoziţia dintre subiect şi obiect e cea care mă interesează: această distincţie eu o las teoreticienilor cunoaşterii, care au rămas prinşi în laţurile gramaticii (metafizica populară). Nu mă interesează nici contrastul dintre „lucrul în sine" şi fenomen... deoarece suntem destul de departe de a ‚cunoaşte' suficient, ca să putem fie şi să ajungem la o astfel de *distincţie.* Nu avem de fapt nici un organ pentru a *cunoaşte,* pentru ‚adevăr': noi ‚ştim' (sau credem, sau ne imaginăm) cu precizie atâta cât poate fi *avantajos* să ştim în interesul turmei umane, al speciei, şi chiar ceea ce aici e numit ‚avantaj' nu este la urma urmei nimic altceva decât o credinţă, o închipuire, şi poate chiar acea prostie mai mare decât oricare alta din pricina căreia într-o bună zi ne vom prăvăli în prăpastie".

de subiect.[9] Dar pe baza acestor premise o altă consecinţă iese la iveală: conştiinţa, care se naşte şi se dezvoltă numai ca un instrument de comunicare, se structurează şi intim în aşa fel încât să servească mai ales cerinţelor unei vieţi împreună cu ceilalţi. Ea, în acest fel, nu ţine „propriu-zis, de existenţa individuală a omului, ci mai degrabă de ceea ce este în el natură comunitară şi gregară... Drept urmare, fiecare dintre noi, cu cea mai mare bunăvoinţă de a se înţelege pe sine însuşi în modul cel mai individual posibil, de „a se cunoaşte pe sine", cu toate acestea va face totdeauna obiect de conştiinţă numai neindividualului... gândirea noastră însăşi este continuu, ca să zicem aşa, *adecvată majorităţii* şi retălmăcită în perspectiva turmei prin caracterul conştiinţei, al „geniului speţei" care domneşte în ea... Tot ceea ce devine conştient *devine* chiar prin aceasta... semn distinctiv al turmei". Conştiinţa receptează numai ceea ce se lasă tradus în aceste scheme cu caracter social, care sunt structurate pentru a servi vieţii „turmei", adică vieţii unei determinate comunităţi istorice, şi numai ei. Nu există, încă o dată, un sistem de criterii de utilitate socială valabil pentru orice colectivitate umană: „noi ‚ştim' (sau credem, sau ne închipuim) exact aceea ce poate fi *avantajos* să ştim în interesul turmei umane, al speciei, şi chiar ceea ce numim aici „avantaj" nu e în fond nimic altceva decât o credinţă, o închipuire": în aceste ultime cuvinte, ni se pare nouă, chiar aparenta referire la lucruri avantajoase pentru specie sfârşeşte prin a fi cu justeţe istoricizată: ceea ce e avantajos pentru specia umană e numai ceea ce unui anume tip de oameni într-o anume epocă şi într-o lume dată le apare ca avantaj al omului, progres etc.

Acest aforism e unul dintre cele mai riguroase şi de cea mai mare însemnătate din toată opera lui Nietzsche, nu numai din *Ştiinţa voioasă*. Pasajele relevante pe care le-am reluat în text

[9] Despre subiect ca prejudecată gramaticală a se vedea şi textele pe care le comentăm mai jos, de exemplu WzM 522, pe care-l citâm mai jos la p. 238-39.

arată care sunt acele elemente ce, după noi, îi conferă acest extraordinar relief. Este în el schema generală a discursului nietzscheean asupra conştiinţei şi a subiectului: apariţia conştiinţei din nevoia de comunicare în întreprinderea comună a luptei împotriva pericolelor naturale; constituirea, în cadrul acestei lupte, a unei ierarhii între cine comandă şi cine ascultă, şi deci fiind conştiinţa încă de la origine implicată într-o structură socială ierarhică, ce pune în locul violenţei naturii raporturi de coerciţie şi de subordonare între om şi om; conexiunea foarte strânsă limbă-conştiinţă, care face relevant tot ceea ce priveşte limba, nu atât semnele ca atare, cât modul lor de a se conecta şi subordona: până-ntr-acolo încât, cum spune *Dincolo de bine şi de rău*, feluritele lumi lingvistice preordonează deja căile filosofice care se pot ivi în ele; filosofii sunt la discreţia unei invizibile vrăji, care este chiar filosofia gramaticii, adică „dominarea şi călăuzirea, inconştiente" operate de funcţiile gramaticale (JGB 20). În afară de aceasta, lungul text din *Ştiinţa voioasă* deschide o cu totul altă perspectivă asupra semnificaţiei conştiinţei în raport cu structurile de dominare: nu numai că ea se naşte ca instrument de comunicare încă de la origine încadrat în structuri de dominaţie, dar reprezintă şi organul interiorizării unor astfel de structuri. Ca fapt social comunicativ, conştiinţa se organizează şi în interiorul ei astfel încât să reprezinte „vocea turmei în noi". Această interiorizare, de la care, ne vom aminti din analiza moralei în termeni de autosciziune a eului, se nasc apoi toate diferitele forme de violenţă şi de cruzime intimă în care constă asceza, închide ideal cercul raportului dintre conştiinţă şi dominare: născută deja sclavă a lumii dominării, conştiinţa o reproduce în propriu-i interior, cum arată descrierile pe care le-am amintit, din *Voinţa de putere*, după care toată viaţa interioară se structurează în ierarhizări derivate din conflicte şi din ajustări; şi în fine, aceste conflicte şi ajustări nu se limitează la a *mima* lumea dominaţiei sociale, ci depind de ea direct, pentru că conflicte şi ierahizări ale vieţii interioare se nasc din

interiorizarea vocii turmei, adică din prescripţiile societăţii şi ale celor care comandă în ea.

Această concepţie generală a structurii conştiinţei, şi acele raporturi, care o marchează şi o califică profund, cu lumea dominaţiei, sunt amplu atestate, în operele de maturitate ale lui Nietzsche, de un număr de analize ce nu se pot urmări aici în multiplele lor amănunte, decât în măsura în care clarifică ulterior ceea ce în pagina din *Ştiinţa voioasă* pe care am citat-o se dovedeşte exprimat în manieră schematică şi rezumativă. Mai întâi trebuie semnalat, pentru că şi asupra acestui lucru va trebui să revenim, că în acelaşi lung aforism 354 din *Ştiinţa voioasă* sunt câteva reliefări ce te fac să te gândeşti şi la o posibilă concepţie alternativă a conştiinţei, şi pe care o vede pe modelul aceleia pe care, pentru alte cazuri, am numit-o linia eliberării simbolicului. Nietzsche menţionează într-adevăr, în legătură cu conştiinţa, şi un raţionament analog cu cel făcut pentru comediant, la care ne-am referit încheind secţiunea II. Chiar în cazul conştiinţei, Nietzsche consideră că ar fi posibilă un fel de emancipare şi de dezvoltare autonomă dincolo de cerinţele comunicării sociale, drept care, „acolo unde nevoia, necesitatea au constrâns îndelung oamenii să comunice între ei, să se înţeleagă unul cu altul în mod rapid şi subtil, există la sfârşit un exces al acestei forţe şi arte a comunicării, ca să zicem aşa, o facultate care s-a potenţat în mod gradat, şi care aşteaptă acum doar un moştenitor care s-o folosească (aşa-zişii artişti sunt aceşti moştenitori, la fel şi predicatorii, oratorii, scriitorii: toţi oamenii care vin totdeauna la sfârşitul unui lung lanţ, de fiecare dată născuţi cu întârziere“ în sensul bun al cuvântului şi, cum s-a spus, *risipitori* prin natură)“. Aluzia finală la artişti şi în genere la toţi cei care, se pare, sunt uniţi printr-o utilizare neutilitaristă a cuvântului, şi printr-o risipire a acestuia şi a posibilităţilor lui, confirmă că ne aflăm în faţa unui fenomen analog cu cel al comediantului, dacă nu chiar în faţa aceluiaşi fenomen. Şi conştiinţa, totuşi, care deşi pare total închisă în sfera dominării,

se încadrează printr-un aspect în afara acelor activităţi simbolice ce se emancipează şi se revoltă la un moment dat împotriva funcţionalizării la care vrea să o reducă acea *ratio* extinsă. Faptul rămâne deocamdată doar schiţat, şi era doar o schiţare ce nu se putea lăsa deoparte fără a risca să se piardă un element, şi el semnificativ, oferit de aforismul 354 din *Ştiinţa voioasă*. Va trebui să vedem în continuare dacă şi cum anume, în definirea ultraomului, toate aceste activităţi simbolice emancipate, din impulsul comediantului faţă de conştiinţă, pot eventual să fie recuperate şi transformate în noua perspectivă deschisă astfel.

Deocamdată, conştiinţa – precum şi subiectul care pe baza ei, în principal, se defineşte – manifestă un total şi iremediabil compromis cu structurile dominaţiei: ale dominaţiei celui ce comandă asupra celui ce ascultă în lupta pentru supunerea forţelor naturii; ale dominaţiei anumitor impulsuri asupra altora în constituirea personalităţii; şi în speţă ale dominaţiei conştiinţei asupra tuturor celorlalte instanţe ale personalităţii ca dominaţie a cerinţelor şi a imperativelor „turmei“, adică a societăţii lui *ratio*, a cărei interiorizare o reprezintă conştiinţa.

În timp ce e destul de uşor de găsit acordul între interpreţii lui Nietzsche asupra unora dintre aceste teze, şi mai cu seamă asupra acelora care privesc natura socială a conştiinţei, în cele două sensuri: de conştiinţă ca ierarhizare ce se impune unui ansamblu de imbolduri aflate în contradicţie, şi conştiinţă ca funcţie născută din nevoia de comunicare, nu tot atât de răspândită, în critica nietzscheeană, e cunoaşterea legăturii care, ni se pare nouă, uneşte aceste două semnificaţii ale socialităţii conştiinţei cu societatea ca structură de dominare, ca împărţire în cine comandă şi cine se supune. Fără această legătură, doctrina lui Nietzsche este paşnic exorcizată ca o simplă descriere a condiţionărilor sociale ale conştiinţei, şi golită de orice referire la problema eliberării. Dar dacă se leagă între ele afirmaţii ca aceea conţinută într-o însemnare din *Voinţa de putere*, asupra faptului că *„adevărul e acel soi de eroare*, fără de care o specie

determinată de fiinţe vii nu ar putea trăi. Ceea ce decide până la urmă e valoarea pentru viaţă" (WzM 293), cu *Genealogia moralei,* mai ales cu prima şi cu a doua expunere, ne dăm seama că nu se poate citi toată această teorie a unui raport al conştiinţei, şi al evidenţei cunoscătoare (ca în cazul acestei însemnări) sau practică al cărui sediu este ea, cu cerinţele vieţii unei specii anume de vietăţi (adică, evident, ale unei determinate umanităţi istorice) fără a ţine cont că acea determinată specie de vietăţi care am fost noi şi mai suntem şi astăzi e aceea la care, cum spune *Genealogia moralei,* determinările semnificaţiei valorilor morale, precum şi toată articularea lumii morale în jurul acţiunilor de culpă, pedeapsă, conştiinţă rea etc. se nasc într-un cadru fondat pe diviziunea originară dintre puternici şi slabi, dintre cine impune originar calificările (numele) lucrurilor, şi cine se limitează să reacţioneze, cu ajutorul întregului mecanism complicat al vendetei şi al resentimentului, la acest „arbitru" al celor puternici. Toate analizele din primul şi din cel de al doilea tratat din *Genealogia moralei,* ca de altfel şi cele din al treilea, care însă atinge mai puţin direct problema noastră prezentă, nu se înţeleg decât în această lumină, care e lumina structurii de dominaţie. În primul tratat, originea semnificaţiilor de bun şi rău, bun şi perfid este readusă pur şi simplu la stabilirea unei primitive diviziuni între puternici (nobili) şi slabi (ignobili). Pentru cel puternic şi nobil, bun e orice ins pe care el şi-l simte asemănător cu sine în forţă şi capacitate de a apăra o sferă de dominare proprie; aşa încât şi etimologic, Nietzsche găseşte că *bonus* latin poate fi raportat (prin analogie cu *bellum* = *duellum* etc.) la un mai vechi *duonus*. *„Bonus,* aşadar, ca om al disputei, al dezunirii *(duo),* ca războinic". (GdM I,5); şi mai înainte chiar, în diferite limbi termenul *bun* pare să ducă la o aceeaşi metamorfoză conceptuală:

„Peste tot, 'nobil', 'aristocratic', în sensul de rang social, alcătuiesc conceptul fundamental din care şi-a tras neapărat originea şi dezvoltarea ideea de 'bun' în sensul de 'nobil spiritualiceşte' şi 'aristocratic'. (GdM I, 4; cf. MA 44 şi 92).

Definiţia de bun, şi aceea opusă, de rău, vor deci să indice, pentru cei puternici şi dominatori, tot ceea ce, respectiv, ei consideră la propria lor înălţime (evident şi adversarul demn de a fi sfidat în duel) sau ceea ce, invers, pun la niveluri mai joase. Această definiţie de bun şi rău îi apare lui Nietzsche fundamental pozitivă, pentru că se naşte dintr-o voinţă de a impune nume lucrurilor, şi anume dintr-o voinţă creatoare care nu-i condusă de resentiment, de spirit de vendetă şi de revanşă; chiar dacă, evident, delimitarea unei sfere a nobililor asemănători între ei se petrece deja totdeauna prin opoziţie cu o masă care e considerată ignobilă şi supusă. Contrar acestei origini nobile şi activ-creative a definiţiilor de bun şi de rău, îşi face loc o alta care-i în schimb, pur reactivă. În ea, – iar asta priveşte îndeaproape tema subiectului, – se maturizează pe o bază esenţialmente practică, o distincţie între subiect şi predicat care apoi trece în gramatică şi constituie osatura modului nostru de a vedea lumea şi chiar al filosofiei însăşi, dacă-i adevărat că filosofii umplu doar cu conţinut anumite scheme predispuse de limbă (JGB 207. Cei slabi şi ignobili, incapabili să se opună dominatorilor lor cu arme pe măsură, au nevoie de o consolare care să-i ajute să-şi suporte condiţia lor fără prea multă ruşine, şi chiar să-şi înţeleagă propria supunere ca pe un merit. De aceea, dimpreună cu o întreagă morală a mediocrităţii şi cu o ipocrită condamnare a violenţei, ei născocesc un sistem de concepte care să le permită să ceară de la cei puternici să nu-şi exercite puterea. Stâlpi ai acestui sistem de concepte sunt tocmai noţiunile de subiect şi predicat, înţelese respectiv ca forţă, ce se poate manifesta extrinsec sau nu, şi manifestare extrinsecă a ei. De fapt,

„a pretinde forţei ca ea să nu se manifeste în afară ca forţă... este tot aşa de absurd ca şi a pretinde ca slăbiciunea să se exteriorizeze ca forţă"; dar „vulgul consideră forţa deosebită de exteriorizările forţei, ca şi cum în spatele celui puternic ar exista un substrat indiferent, căruia i-ar fi *îngăduit* să exteriorizeze forţă sau nu. Dar un astfel de substrat nu există: nu există nici un ‚a fi' dedesubtul lui a face, a acţiona, a deveni [...] Printr-un instinct de autoconservare, de autoafirmare, în care orice minciună obişnuieşte să se purifice, acest soi de oameni [cei slabi] are *nevoie* de credinţa în libertatea indiferentă de alegere a ‚subiectului'. Poate de aceea subiectul (sau, ca să vorbim într-un mod mai popular, *sufletul*) a fost până acum pe pământ cel mai bun articol de credinţă, pentru că a făcut cu putinţă majorităţii muritorilor, celor slabi şi oprimaţilor de orice fel acea înşelare sublimă de sine ce rezidă în interpretarea slăbiciunii înseşi ca libertate, a faptului că ea nu este aşa sau altfel ca pe un *merit.*"(GdMI, 13)

Nu e uşor de coordonat acest text cu cel din *Ştiinţa voioasă* discutat puţin mai înainte, deoarece acolo era vorba de originea conştiinţei ca atare, aici e vorba mai degrabă de apariţia noţiunii de subiect opusă aceleia de predicat. Pe noi, totuşi, ne interesa să arătăm cum şi aici se întâlneşte, şi încă în mod şi mai net decât în aforismul din a cincea carte din *Ştiinţa voioasă,* o conexiune inextricabilă între apariţia conceptului de subiect (dar, prin ricoşeu, şi a modului în care subiecţii în această lumină, trăiesc de fapt propria lor condiţie de subiecţi: unii ca dominatori, alţii ca subordonaţi) şi împărţirea societăţii în dominanţi şi dominaţi, în servi şi stăpâni. Relieful nou pe care problema îl capătă în acest text faţă de *Ştiinţa voioasă* constă în mai precisa determinare a conexiunii dintre structura limbii, a gramaticii, şi structura dominaţiei. Însăşi noţiunea de subiect şi predicat, de care depinde mare parte din viziunea noastră asupra lumii şi, desigur (să ne gândim la noţiunea de substanţă şi libertate pe care Nietzsche o analizează în *Omenesc prea-omenesc),* toată posibila noastră metafizică, îşi are rădăcinile în faptele originare ale constituirii dominării, în opoziţia sclav-stăpân.

La aceeaşi concluzie se ajunge examinând orientarea din al doilea tratat din *Genealogia moralei,* cel dedicat „'Culpei', 'relei conştiinţe' şi altora asemănătoare", chiar dacă aici pare mai greu de individualizat o separare netă între stăpâni şi sclavi, şi mai degrabă raportul de dominare leagă indivizii de structura socială însăşi ca atare. Originea conceptului de conştiinţă, în primele trei capitole ale acestui al doilea tratat, e făcută să se încadreze în cea mai generală problemă pe care societatea, încă de la început, a trebuit să o rezolve pentru a face omul „calculabil, regulat, necesar", ca să poată să întemeieze instituţiile stabile care să prevadă contracte şi promisiuni. E vorba de creşterea unui animal capabil să-şi asume responsabilităţi, iar asta implică în sine

„sarcina cea mai imediată de *a face* mai întâi omul, până la un anume punct, necesar, uniform, egal între egali, coerent cu regulile şi ca urmare calculabil [...] Datorită eticităţii obiceiurilor şi cămăşii de forţă sociale omul este făcut efectiv calculabil". (GdM II, 2).

Conştiinţă se cheamă tocmai capacitatea de a-şi asuma responsabilităţi odată ce s-a întrădăcinat adânc în fiecare şi a devenit un instinct. Dar cum a fost posibil să se obţină această înrădăcinare?

„Această străveche problemă, cum e uşor de închipuit, n-a fost rezolvată prin răspunsuri şi mijloace tocmai delicate: poate că în întreaga preistorie a omului nimic nu-i mai înspăimântător şi mai sinistru decât *mnemotehnica* lui, [...] Atunci când omul a crezut că-i nevoie să-şi formeze o memorie, asta nu s-a întâmplat niciodată fără sânge, fără martiri, fără sacrificii; sacrificiile şi chinurile cele mai groaznice [...], cele mai respingătoare mutilări [...], cele mai crude forme rituale din toate cultele religioase [...] toate astea îşi au originea în acel instinct ce a sesizat în durere coadiuvantul cel mai puternic al memonicii [...] Şi-ntr-adevăr, cu ajutorul acestui soi de memorie, s-a ajuns până la urmă la ‚raţiune'! – Ah, raţiunea, gravitatea, dominarea afectelor, toată treaba asta întunecată care poartă numele de reflecţie, toate aceste privilegii şi

straie de paradă ale omului: ce scump au fost plătite! cât sânge şi câtă groază în spatele tuturor 'lucrurilor bune'!..." (GM II, 3)

Chiar dacă nu se vede aici o netă împărţire a rolurilor între dominanţi şi dominaţi, dat fiind că stabilirea conştiinţei ca memorie şi capacitate de a promite îi implică întrucâtva pe aproape toţi oamenii, e cert că un raport de dominare, într-un fel, oarecum se stabileşte: Nietzsche vorbeşte de o cămaşă de forţă a societăţii; şi apoi de toate groaznicele violenţe pe care omul a trebuit să le suporte pentru a învăţa să-şi respecte făgăduielile, pentru a interioriza pe deplin cerinţele pe care societatea i le impune. Şi în lumina primului tratat, unde totul se sprijină pe o originară diviziune între stăpâni şi sclavi, e greu de imaginat că, mai ales în societăţile primitive unde „sistemul" social era destul de departe de acea impersonalitate pe care astăzi *pare* că şi-a cucerit-o, toate acestea s-ar putea desfăşura ca un simplu raport al indivizilor cu mecanismul social. Era, evident, şi el, un raport între dominanţi şi dominaţi. Oricare ar fi semnificaţia „istorică" a unei atari reconstituiri nietzscheene, e cert că pe el îl interesează să sublinieze şi în acest fel că subiect şi conştiinţă se nasc în funcţie de o situaţie de violenţă şi mai poartă totdeauna în ele stigmatele acestei origini.

Dacă aceasta e originea conştiinţei, a limbii, a gramaticii şi a filosofiei implicate în ea, mai ales în ceea ce priveşte noţiunea de subiect şi aceea de predicat, nu va fi greu de văzut cum şi puterea cugetătoare a regulilor logicii, a principiilor fundamentale ale gândirii peste care nu putem trece, este atunci, în mod clar, aceeaşi forţă istoric consolidată a structurilor de dominare care s-au contopit total în limba şi, deci, în filosofia gramaticii din care nu putem ieşi. „Ceea ce devine conştient, scrie Nietzsche în *Voinţa de putere*, se găseşte sub raporturi de cauzalitate ce ne sunt în întregime ascunse nouă" (VzM 524); şi, de asemenea:

„Noi credem în raţiune: dar asta-i filosofia *conceptelor* cenuşii. Limba e construită pe cele mai nevinovate prejudecăţi. Aşadar, noi citim probleme şi dizarmonii pentru că *gândim numai şi numai* în forma limbajului – deci credem în 'eternul adevăr' al ‚raţiunii' (de exemplu: subiect, predicat etc.). *Noi încetăm să mai gândim, dacă vrem s-o facem fără constrângerea limbajului,* noi ajungem până şi să ne îndoim că vedem aici o graniţă în sens propriu. *Gândirea care raţionează e o interpretare conform unei scheme pe care noi nu o putem elimina."* (WzM 522).

Invizibila vrajă, despre care, cum am văzut, vorbea aforismul 20 din *Dincolo de bine şi de rău,* cea care călăuzeşte filosofii ca pe nişte planete pe orbitele lor prestabilite, care în acest caz sunt căile filosofiei predeterminate în gramatică, nu e chiar atât de invizibilă. Gramatica se constituie paralel conştiinţei, şi pe baza aceloraşi impulsuri; dar conştiinţa e în întregime determinată, în constituirea ei, de structurile de dominare. E uşor de văzut că forţa cu care ni se impune logica, schema pe care *noi* nu o putem elimina, raporturile de cauzalitate care ne sunt necunoscute, sunt toate identificabile cu structura socială a dominării căreia conştiinţa îi este produs, oglindă, victimă.

Dezvoltarea gândirii e riguroasă, în această privinţă; destrămarea la care s-a ajuns pe baza firului conducător al trupului – când s-a recunoscut nu numai că textul căruia viaţa interioară îi e interpretare ne rămâne necunoscut, dar că aceasta nici măcar nu există – ne-a făcut să căutăm nu într-un text oarecare, ci în înseşi faptele luptei şi ale supremaţiilor ce se stabilesc între instincte, şi în care conştiinţa îşi are originea, raţiunea oricărei constituiri de stabilitate în viaţa interioară. Această raţiune a fost găsită în faptul că un anumit imbold domină asupra altora, şi că acest „imbold" e conştiinţa ca autoconştienţă teoretică şi morală. Dar de ce conştiinţa capătă această funcţie hegemonică? Unicul motiv pe care Nietzsche a putut să-l indice, fie chiar şi cu ajutorul diferitelor analize nu întotdeauna uşor de coordonat între ele, e acela al originarei

împărţiri a lumii sociale în stăpâni şi slugi, la care se adaugă nevoia de comunicare, apariţia noţiunilor de subiect şi predicat, constituirea conştiinţei ca bază a unei reduceri a omului la fiinţa calculabilă. Conştiinţa, cum apărea deja clar din lungul aforism 354 din *Ştiinţa voioasă*, nu are altă raţiune de a fi şi alt conţinut decât raporturile de dominare, interiorizate ca instinct al turmei, organizare ierarhică a impulsurilor care derivă din ea. Şi însemnarea din *Voinţa de putere* care întăreşte lipsa de necesitate a conştiinţei din punctul de vedere al purului raport cu lucrurile şi al cerinţelor acţiunii în lume trebuie citită în acest sens, ca o implicită reducere a conştiinţei la conţinutul ei social, la structura vieţii interioare care se limitează să transmită formele de dominare.

„Acolo unde există o anume unitate într-o regrupare, s-a pus întotdeauna *spiritul* drept cauză a acestei coordonări: însă nu e nici un motiv de a face asta (...). Sistemul nervos are un domeniu mult mai extins: lumea conştiinţei e un adaos. În procesul de ansamblu al adaptării şi al sistematizării, conştiinţa n-are nici un rol."[10] (WzM 526).

Firul conducător al trupului, pe care îl regăsim aici, are deci sensul de a-l conduce pe Nietzsche mai întâi la recunoaşterea multiplicităţii care stă la baza subiectului, la socialitatea eului, care se raportează apoi la socialitate în sensul cel mai literal al termenului, când se recunoaşte că conştiinţa nu are nici o altă justificare decât reproducerea la nivel interior al raporturilor de dominare. Dacă preferăm să accentuăm aspectul ce reiese din cel de al doilea tratat al *Genealogiei,* acela privitor la a face omul previzibil şi calculabil cu ajutorul memotehnicii care fixează conştiinţa ca simţ al responsabilităţii, se va putea spune că

[10] Să se observe că, într-o altă însemnare din *Voinţa de putere,* Nietzsche scrie: „De obicei, se ia *conştiinţa* însăşi ca senzoriu comun şi ca instanţă supremă; cu toate acestea, ea e doar un *mijloc* al *comunicabilităţii [...]* Conştiinţa nu e direcţia, ci un *organ al direcţiei"* (WzM 524).

conştiinţa e organul prin care societatea lui *ratio* este interiorizată în fiecare dintre membrii săi. Omul definit ca subiect, în termeni de conştiinţă ca instanţă supremă şi hegemonică, este omul acelei *ratio* socratice ca impunere a unui „egoism superior" care distribuie rolurile sociale şi pretinde în schimb respectul şi ducerea la îndeplinire.

Chiar acest om, acest subiect în care domină vocea turmei, este cel care nu poate suporta ideea eternei reîntoarceri a aceluiaşi, şi care trebuie să fie depăşit pentru ca eterna reîntoarcere să devină realitate. Întrebarea din aforismul 341 din *Ştiinţa voioasă:* „Vrei tu asta încă o dată şi încă de nenumărate ori?" reprezintă punctul de criză al omului construit ca o conştiinţă modelată pe raporturi de dominare. Această conştiinţă, într-adevăr, nu poate niciodată realiza acea unitate dintre existenţă şi semnificaţie, fericirea, care ea singură i-ar permite să se vrea mereu etern. Ea este conştiinţa moralei, a religiei, a ascezei, a distincţiei metafizice subiect-obiect, a tuturor tehnicilor pseudo-securizante care însă perpetuează nesiguranţa şi o reproduc la infinit la niveluri diverse şi mereu mai interioare, mai crude, mistificate.

Toată prima parte din *Zarathustra* e dedicată distrugerii omului vechi, adică punerii în evidenţă a aspectelor ce alcătuiesc subiectul din morala platonico-creştină, dincolo de care trebuie trecut pentru a efectua cele trei metamorfoze despre care vorbeşte primul paragraf. Am văzut deja cum unul dintre momentele-cheie ale acestei distrugeri a subiectului este discuţia despre cei ce urăsc trupul; dar şi toate celelalte reprezintă în ansamblul lor o fenomenologie variată a ceea ce, putem acum numi subiectul creştin-burghez, pentru că tocmai în conştiinţa modernă şi în lumea burgheză ajung la maturizare toate elementele intim contradictorii, autodistructive, nihiliste în sensul negativ, care incubează în omul occidental încă de la stabilirea „socratismului" şi de la asfinţitul epocii tragice. Cuvântări-ghid, în acest sens, din prima parte a lui *Zarathustra,*

pot fi considerate cele „Despre prieten", „Despre fii şi despre căsătorie", „Despre muşcătura viperei", „Despre libera moarte". Primele trei dezvoltă tema imposibilităţii, pentru conştiinţa creştin-burgheză, de a instaura raporturi de adevărată alteritate: dezechilibrele ei interne nu numai că se nasc dintr-o interiorizare a lumii dominării, dar şi exprimă iarăşi tot o astfel de lume atunci când fac începutul unor noi raporturi. „Eşti un sclav? Atunci eşti incapabil să ai prieteni" (Z I, „Despre prieten"). Dacă vrem să luăm la literă toată însemnătatea acestui text – ceea ce de altfel e legitim, dat fiind că, prin caracterul operei, în privinţa lui *Zarathustra* e admisă o atitudine ca de comentatori ai Scripturii – apare clar că preferinţa acordată în *Genealogia moralei* întemeierii „senioriale" a conceptului de bun faţă de cea reactivă a celor slabi şi a sclavilor, este de înţeles că una dintre erorile de perspectivă care, – aşa cum am mai avertizat şi cum se va vedea mai bine în cele ce urmează, – se nasc din gândirea ultraomului pornind de la situaţia prezentă; o situaţie în care, aşa cum se întâmpla oarecum pentru spiritul liber, el nu poate decât să apară cu trăsăturile încă interioare lumii morale şi a conflictului. Dacă există un model al ultraomului în lumea prezentă, acesta e de căutat, în primă instanţă, printre acei oameni superiori care au realizat (cel puţin printr-o judecată istorică ce mai apoi ar putea fi discutată) maximum posibil de libertate şi de ne-reactivitate. Dar, în definitiv, aşa cum apare din acest pasaj din *Zarathustra*, şi aceşti oameni superiori, care în lumea slugilor şi stăpânilor pot fi doar stăpânii şi tiranii, nu realizează o formă de autentică ultraumanitate; nici sclavul şi nici tiranul nu pot avea prieteni, pentru că raportul lor cu ceilalţi nu poate să se configureze decât în termeni de conflict, adică să perpetueze violenţa constitutivă a societăţii moral-metafizice.

Omul societăţii conflictului, în general, nu are adevărate raporturi cu alţii pentru că pentru el alteritatea e numai un mod de a reproduce către exterior propriile-i conflicte interioare, care la rândul lor mimează violenţa raportului sclav-stăpân şi depind

de ea. Şi acel raport interpersonal care, tocmai în lumea modernă, a ajuns, semnificativ, să se impună tot mai mult ca model de sferă a autenticităţii, dragostea dintre sexe, este şi el pentru omul conflictului, doar un mod de a găsi un remediu de moment nevoii, singurătăţii, insatisfacţiei. Că şi pe planul biologic reproducerea este cerută de o astfel de întâlnire între singurătăţi şi frustrări e numai o indicaţie emblematică a faptului că omul creştin-burghez este, până şi în modul de producere a vieţii lui fizice, legat de structurile conflictuale ale dominaţiei. Omul cu adevărat capabil să genereze un fiu ca pe altul decât sine şi în acelaşi timp ca pe o continuare a propriei vieţi ar putea fi numai tot acela care ar fi capabil să răspundă „da" la întrebarea „eternizantă" din a patra carte din *Ştiinţa voioasă*, o adevărată generare îi e cu putinţă doar omului fericit, aceluia care poate voi viaţa ce se reîntoarce etern (Z I, „Despre copii şi despre căsătorie").

Nici justiţia, înţeleasă ca acel „să dai fiecăruia ce e al său", nu-i un mod de a ieşi din lumea conflictului, pentru că e acum doar o ajustare de contradicţii. Dar nu se poate crede că ea, în cazul acesta trebuie „corectată" şi integrată cu „caritatea", sau doar cu acel simţ de echitate pe care şi morala laică l-a pus totdeauna alături de justiţie, înţeleasă ca riguroasă distribuire de răsplăţi şi pedepse, pentru a-i corija inevitabila rigiditate. Caritatea, generozitatea care, în numele unei echităţi superioare literei legii, îl tratează pe celălalt după măsuri mai laxe şi mai comprehensive, este încă un mod de a prevarica, de a se arăta superiori, deci un mod de a rămâne în conflict.

„Dacă vă blestemă cineva, nu-mi place că vreţi să binecuvântaţi. Mai degrabă, apucaţi-vă şi voi şi blestemaţi. Şi dacă vi s-a făcut o mare nedreptate, faceţi şi voi imediat cinci nedreptăţi mai mici într-adaos! Oribil la vedere-i cel care-n singurătate geme sub povara nedreptăţii... O mică răzbunare e mai omenească decât nici o răzbunare... Dar cum aş putea vrea să fiu fundamental drept! Cum aş putea să dau fiecăruia ce e

al său! Iată cu ce mă pot mulţumi: fiecăruia eu îi dau ce pot eu." (Z I, „Despre muşcătura viperei".)

Sfatul de a răspunde la nedreptăţi cu alte nedreptăţi, şi la blesteme cu alte blesteme, nu înseamnă a prefera justiţia riguroasă, faţă de caritate şi de echitate: este la o adică o confirmare a faptului că, în lumea conflictului, orice atitudine, fie ea aceea a dreptului care vrea să dea fiecăruia ce e al său, fie aceea a echitabilului sau a caritabilului care vrea să ierte, şi în genere să depăşească limitele literei legii, sunt condamnaţi la înfrângeri, la a rămâne în planul conflictului pe care totuşi ar vrea să-l depăşească. Se poate vedea de asemenea în încheierea pasajului pe care l-am citat o apropiere a lui Nietzsche de comandamentul creştin al caritătii; şi în fapt multe dintre cuvântările lui Zarathustra – să ne gândim doar la aceea care încheie prima parte, „Despre virtutea care dăruieşte" – pot fi citite în această cheie. Dar ceea ce-l preocupă pe Nietzsche – şi care se citeşte şi în teologi, când vorbesc despre caritate ca „virtute teologală" – e că omul capabil să-şi iubească cu adevărat aproapele nu poate fi născut, crescut şi constituit şi lăuntric în lumea conflictului slugă-stăpân. De aceea, în această lume „trufandalele" oamenilor noi nu au un comportament care să se poată defini mai degrabă caritabil decât drept sau invers. A blestema când cineva ne blestemă, cum sfătuieşte Zarathustra, se poate face doar cu un fel de supremă detaşare ironică, numai pentru a evita celuilalt umilinţa de a fi iertat. „Decât să-l faceţi pe altul să se ruşineze, mai degrabă mâniaţi-vă! Pedeapsa trebuie să fie şi un drept şi o onoare pentru răufăcător. Dar asumarea formelor justiţiei riguroase numai pentru a evita să-i umileşti pe alţii prin iertare, e un mod de a te încadra în justiţie prin ironie, o atitudine proprie spiritului liber; ea are şi limita generală a spiritului liber, aceea de a fi un comportament de emancipare, dar încă nu un adevărat model alternativ.

Contradicţiile intime ale conştiinţei creştin-burgh maturizate în lumea conflictului şi structurată după mo dominării culminează în atitudinea pe care ea şi-o asumă. mai degrabă *nu* şi-o asumă, în faţa problemei morţii. Team moarte este teama de sancţiunea finală a existenţei indife Întrucât conştiinţa omului conflictual trăieşte permanen separaţia de semnificat, ea nu se realizează niciodată ca fo deplină, iar moartea nu poate să fie decât un inciden cazualitate crâncenă, deoarece întrerupe, printr-un fel de ştiu câtelea eveniment fără sens, cursa către unitatea de ne dintre fiinţă şi valoare. Trebuie citite, în lumina acestei po lui Nietzsche, paginile din *Raţiunea practică* a lui Kant d postulatul nemuririi ca cerut de interminabilul acţiuni perfecţionare morală; ele ne fac să înţelegem ceea ce Niet vrea să spună vorbind de „libera moarte", de moartea voită dă titlul penultimului discurs din prima parte a lui *Zarathu* Dorinţa de nemurire ca o continuare la nesfârşit a exist individuale oglindeşte numai permanenta condiţie de sep de semnificat în care omul creştin-burghez trăieşte. Zarathu predică, în schimb, „să mori la momentul potrivit".

„Desigur, cel care niciodată nu trăieşte la momentul potrivit, c putea să moară la momentul potrivit? [...] Pentru toţi, a muri e un important: dar moartea nu e încă o sărbătoare. Oamenii nu au î încă cum se sfinţesc sărbătorile cele mai frumoase. Eu vă arăt m ca împlinire, moartea care pentru cei vii devine un imbold promisiune [...]. Dar moartea voastră care râneşte, care se apro furiş ca un hoţ, şi totuşi vine ca o stăpână, – e odioasă atât pentru l cât şi pentru învingător." (Z I, „Despre libera moarte").

Această pagină ar cere o analiză mai largă şi mai nuanţa exemplu pentru a vedea până unde anume polemica lui l în noţiunea „laică" de nemurire (Kant) mai curând decât creştină, în care nemurire înseamnă realizarea deplină a u dintre existenţă şi semnificaţie într-o altă „împărăţie", a

al său! Iată cu ce mă pot mulţumi: fiecăruia eu îi dau ce pot eu." (Z I, „Despre muşcătura viperei".)

Sfatul de a răspunde la nedreptăţi cu alte nedreptăţi, şi la blesteme cu alte blesteme, nu înseamnă a prefera justiţia riguroasă, faţă de caritate şi de echitate: este la o adică o confirmare a faptului că, în lumea conflictului, orice atitudine, fie ea aceea a dreptului care vrea să dea fiecăruia ce e al său, fie aceea a echitabilului sau a caritabilului care vrea să ierte, şi în genere să depăşească limitele literei legii, sunt condamnaţi la înfrângeri, la a rămâne în planul conflictului pe care totuşi ar vrea să-l depăşească. Se poate vedea de asemenea în încheierea pasajului pe care l-am citat o apropiere a lui Nietzsche de comandamentul creştin al caritătii; şi în fapt multe dintre cuvântările lui Zarathustra – să ne gândim doar la aceea care încheie prima parte, „Despre virtutea care dăruieşte" – pot fi citite în această cheie. Dar ceea ce-l preocupă pe Nietzsche – şi care se citeşte şi în teologi, când vorbesc despre caritate ca „virtute teologală" – e că omul capabil să-şi iubească cu adevărat aproapele nu poate fi născut, crescut şi constituit şi lăuntric în lumea conflictului slugă-stăpân. De aceea, în această lume „trufandalele" oamenilor noi nu au un comportament care să se poată defini mai degrabă caritabil decât drept sau invers. A blestema când cineva ne blestemă, cum sfătuieşte Zarathustra, se poate face doar cu un fel de supremă detaşare ironică, numai pentru a evita celuilalt umilinţa de a fi iertat. „Decât să-l faceţi pe altul să se ruşineze, mai degrabă mâniaţi-vă! Pedeapsa trebuie să fie şi un drept şi o onoare pentru răufăcător. Dar asumarea formelor justiţiei riguroase numai pentru a evita să-i umileşti pe alţii prin iertare, e un mod de a te încadra în justiţie prin ironie, o atitudine proprie spiritului liber; ea are şi limita generală a spiritului liber, aceea de a fi un comportament de emancipare, dar încă nu un adevărat model alternativ.

Contradicţiile intime ale conştiinţei creştin-burgheze maturizate în lumea conflictului şi structurată după modelul dominării culminează în atitudinea pe care ea şi-o asumă, sau mai degrabă *nu* şi-o asumă, în faţa problemei morţii. Teama de moarte este teama de sancţiunea finală a existenţei indiferente. Întrucât conştiinţa omului conflictual trăieşte permanent în separaţia de semnificat, ea nu se realizează niciodată ca formă deplină, iar moartea nu poate să fie decât un incident, o cazualitate crâncenă, deoarece întrerupe, printr-un fel de al nu ştiu câtelea eveniment fără sens, cursa către unitatea de neatins dintre fiinţă şi valoare. Trebuie citite, în lumina acestei poziţii a lui Nietzsche, paginile din *Raţiunea practică* a lui Kant despre postulatul nemuririi ca cerut de interminabilul acţiunii de perfecţionare morală; ele ne fac să înţelegem ceea ce Nietzsche vrea să spună vorbind de „libera moarte", de moartea voită care dă titlul penultimului discurs din prima parte a lui *Zarathustra*. Dorinţa de nemurire ca o continuare la nesfârşit a existenţei individuale oglindeşte numai permanenta condiţie de separaţie de semnificat în care omul creştin-burghez trăieşte. Zarathustra, predică, în schimb, „să mori la momentul potrivit".

„Desigur, cel care niciodată nu trăieşte la momentul potrivit, cum ar putea să moară la momentul potrivit? [...] Pentru toţi, a muri e un lucru important: dar moartea nu e încă o sărbătoare. Oamenii nu au învăţat încă cum se sfinţesc sărbătorile cele mai frumoase. Eu vă arăt moartea ca împlinire, moartea care pentru cei vii devine un imbold şi o promisiune [...]. Dar moartea voastră care rânjeşte, care se apropie pe furiş ca un hoţ, şi totuşi vine ca o stăpână, – e odioasă atât pentru luptător cât şi pentru învingător." (Z I, „Despre libera moarte").

Această pagină ar cere o analiză mai largă şi mai nuanţată, de exemplu pentru a vedea până unde anume polemica lui loveşte în noţiunea „laică" de nemurire (Kant) mai curând decât în cea creştină, în care nemurire înseamnă realizarea deplină a unităţii dintre existenţă şi semnificaţie într-o altă „împărăţie", aceea a

banchetului etern cu Dumnezeu, unde nu mai există transcendenţă şi efort către perfecţiune. În realitate, însă, ceea ce au în comun nemurirea laică şi nemurirea creştină, iar Nietzsche refuză, e ideea unei continuări perpetue a existenţei individuale, concepută pentru totdeauna în termenii definiţi de structura ei conflictuală. Nu e vorba, încă o dată, de a nega nemurirea (chiar dacă ideea eternei reîntoarceri, cum deja ar trebui să ne fie clar, nu este o doctrină a nemuririi), ci mai întâi de toate de a refuza modul în care şi-o reprezintă omul conflictual, cel care o poate vedea ori numai ca şi continuare la nesfârşit a tinderii către perfecţiunea niciodată atinsă, ori ca „odihnă", ca depăşire a acestei tensiuni printr-o condiţie pe care, totuşi, nu ajunge nici măcar să şi-o imagineze, şi care este pusă pe seama misterului în care-i învăluită toată problema raporturilor noastre cu Dumnezeu. Numai un om diferit, şi anume acela care a trăit experienţa unităţii dintre eveniment şi sens în viaţa prezentă, va putea să ne spună ceva demn de crezare despre problema nemuririi; deocamdată, teama de moarte şi aspiraţia către nemurire sunt numai aspecte ale lipsei generale de semnificaţie a existenţei; chiar şi a voi continuarea la nesfârşit a vieţii individuale dincolo de limita morţii e un fapt legat de experienţa noastră actuală despre existenţă ca separare de sens: pentru Zarathustra, „dragostea de viaţă este aproape opusul dorinţei de a trăi îndelung. Orice iubire se gândeşte la clipă şi la veşnicie, – *niciodată* la ‚durată'" (Mu ZIV, 63).

Pe linia astfel schiţată, se poate desfăşura lectura întregii părţi prime din *Zarathustra*, înţeleasă ca un unic discurs de critică şi de destrămare a subiectului creştino-burghez, comandat de planul schiţat în paginile iniţiale despre cele trei metamorfoze. Astfel „redusă", conştiinţa îşi pierde orice drept de a conta ca instanţă supremă nu numai a personalităţii individuale, dar şi ca model pe care se construieşte o viziune teleologică a istoriei. Numai în lumea lui *ratio* conştiinţa e considerată „ca cea mai înaltă formă ce poate fi atinsă, ca suprema formă a fiinţei, ca

‚Dumnezeu' fapt pentru care „orice progres se găseşte în progresarea către a deveni conştienţi; iar orice regres în a deveni inconştienţi", considerat ca o decădere către dorinţe şi către simţuri, ca o îndobitocire aşa încât „progresul către *mai bine* poate fi doar o progresare în a deveni conştient" (WzM 529).[11]

Îndobitocirea şi „renaturalizarea" omului, teme asupra cărora Nietzsche insistă mult în însemnările din *Voinţa de putere*, vor trebui deci citite mai întâi de toate în lumina acestei polemici împotriva conştiinţei conflictuale creştin-burgheze ce se pretinde hegemonă a personalităţii şi *telos* al progresului istoric de ansamblu. Animalitatea, ca şi, într-o anume măsură, aristocratismul, rasa domnilor, este un mod în care alternativa la lumea subiectului conflictual, plin de resentiment, scizionat faţă de semnificat, îi apare lui Nietzsche din interiorul a însuşi acestei lumi a conflictului. Aceasta va trebui avut în vedere pentru a evita ca astfel de descrieri de aspecte şi de trăsături ale condiţiei ultraumane să fie înţelese ca doctrina „definitivă" a ultraomului.

Acest lucru confirmă şi el dificultatea, pe care o menţionam la începutul acestei secţiuni, de a construi o imagine de om care nu mai e supus bolii lanţurilor. Nietzsche e foarte conştient de această dificultate, şi – cum s-a văzut – şi stilul alegoric profetic din *Zarathustra* se vrea a fi un răspuns la această problemă . Dar e vorba de o soluţie încă provizorie; în *Zarathustra* chiar, raportul scenei păstorului şi a muşcăturii şarpelui cu viziunea primă trimite la necesitatea ca ideea eternei reîntoarceri să nu fie doar enunţarea unei doctrine, ci faptul unei reînnoiri practice a omului. Pe planul purei gândiri şi al purei critici filosofice, se întâlnesc nişte bariere pe care gândirea singură nu le poate depăşi. E absurd să credem că facultatea cunoscătoare poate să-şi facă ea singură propria-i critică, dat fiind că instrumentul nu se poate critica de unul singur. (WzM 486). Această obiecţie,

[11] Despre legătura dintre dezvoltarea iluminismului (a conştiinţei) şi dezvoltarea dominării trebuie luat în considerare WzM 129.

aparent îndreptată împotriva lui Kant, nu pune în lumină în demersul critic o cerinţă de principiu, o contradicţie logico-formală; ci se referă la faptul că „instrumentul", facultatea cunoscătoare, este dintotdeauna constituit, ca şi conştiinţa, după modelele de dominare. Imposibilitatea instrumentului de a se critica pe sine însuşi îşi capătă întreaga ei semnificaţie numai dacă-i pusă în această perspectivă, care scoate în evidenţă caracterul neapărat practic, de asemenea, al oricărui demers critic care este radical astfel: critica armelor trebuie să realizeze ceea ce singure nu pot face armele criticii. Cu asta, nu vrem să spunem că Nietzsche trece la o explicită teoretizare a revoluţiei. Desigur, există la el numeroase premise ale acestei treceri: descoperirea conştiinţei şi a subiectului ca mască a raporturilor de dominare, care îi constituie acestuia în întregime substanţa şi îi garantează relativa stabilitate (neasigurată, în schimb, de unitatea stabilă a unui „text", care nu poate fi constituit nici de stimulii externi nici de instinctele „trupeşti" interpretante); iar conştiinţa ce derivă de aici a imposibilităţii de a ieşi din această situaţie numai prin reflecţia filosofică implicată în limbă,[12] adică încă o dată în conştiinţa însăşi ca interiorizare a dominaţiei. E adevărat că filosofia, ca şi arta şi ca celelalte forme spirituale, se bucură astăzi de o autonomie ce reacţionează contra lumii lui *raţio* şi a eforturilor acesteia de a o aservi explicit unor cerinţe funcţional-productive. Dar e vorba de o autonomie relativă, care face să se coacă – şi să izbucnească criza, şi că numai „alegoric"

[12] Cf. WzM 487: „Nu trebuie oare ca orice filosofie, în sfârşit, să scoată la lumină premisele pe care se bazează mişcarea *raţiunii*? – credinţa noastră în 'eu' ca substanţă, ca unică realitate, pe baza căreia noi atribuim în general realitate lucrurilor? Cel mai vechi 'realism' iese în sfârşit la lumină: în acelaşi moment în care întreaga istorie religioasă a omenirii se recunoaşte ca istorie a superstiţiei asupra sufletului. *Aici este o barieră:* însăşi gândirea noastră implică acea credinţă (cu distincţia ei între substanţă şi accident, între acţiune şi autor al acţiunii etc.); a abandona această credinţă înseamnă a nu mai putea să gândeşti".

şi profetic conturează trăsăturile omului nou, la baza căruia, însă, trebuie să stea întotdeauna o decizie de realizare. Chiar şi în aceste limite, totuşi, scoaterea la lumină a naturii conştiinţei ca structură de dominare e o etapă fundamentală pentru descoperirea sensului ideii reîntoarcerii şi a raporturilor ei cu problema eliberării.

4.
SPIRITUL DE VENDETĂ ŞI STRUCTURA OEDIPIANĂ A TIMPULUI

Ideea eternei reîntoarceri a aceluiaşi, am văzut, nu e tolerată de conştiinţă, deoarece aceasta, în definitiv, se dezvăluie ca pură şi simplă interiorizare a raporturilor de dominare, care o constituie ca necesară separare între existenţă şi sens, drept care, unei asemenea conştiinţe şi subiectului care-şi are centrul în ea şi instanţa sa hegemonică, eterna reîntoarcere îi poate apărea, şi asta-i inevitabil, doar ca indiferenţă, gol, nihilism negativ. Dar ideea reîntoarcerii se pune, în ce priveşte structura dominării ca împărţire originară în stăpâni şi slugi, într-un raport de o opoziţie şi mai radicală. Nu e vorba numai de faptul că conştiinţa, crescută ca organ de transmitere a dominării, şi deci ca separaţie între eveniment şi sens (ca tensiune către un transcendent care nu e niciodată atins) nu poate să simtă reîntoarcerea decât ca pe un fapt distructiv şi dezgustător. Sau, mai bine zis: această reacţie a conştiinţei şi a subiectului metafizico-moral este şi ea fondată într-o opoziţie mai profundă între structura dominării şi eterna reîntoarcere. Este ceea ce iese la iveală dacă se aprofundează motivele tăgăduirii noţiunii de timp care-i implicată în doctrina eternei reîntoarceri. Am atras deja atenţia, referindu-ne la prima enunţare a doctrinei în cartea a patra din *Ştiinţa voioasă*, că ceea ce-i stă pe suflet lui Nietzsche nu-i atât respingerea istorismului, sau nu numai ea; a-l citi în acest sens ar însemna să neglijăm

toată problema eliberării, reducând acele părţi ale operei sale ce se leagă mai clar de o temă ca aceasta la nişte pure variaţiuni pe chestiunea fundamentală, şi irezolvabilă (cum arată Löwith, amintit de noi de mai multe ori), a reluării, la finele istorismului modern, a unei viziuni greceşti a timpului. În fragmentul din cartea a patra din *Ştiinţa voioasă* în care pentru prima oară ideea reîntoarcerii se face simţită, apare clar că problema nu e de a propune o altă viziune a timpului, ci de a produce un om în stare să voiască repetarea eternă a propriei lui existenţe, adică un om fericit, a cărui viaţă să fie o deplină coincidere între eveniment şi sens, între fiinţă şi valoare.

Însă, chiar şi în lumina analizei conştiinţei ca interiorizare a raporturilor de dominare, suntem în măsură să vedem un alt sens, mai profund, al negării timpului; şi încă o dată, nu e vorba de o pură operaţie de răsturnare teoretică, ce ar vrea să înlocuiască o anumită concepţie despre timp cu alta. Faptul e că conştiinţa modelată pe structura dominării nu poate „suporta" ideea eternei reîntoarceri, adică nu numai că nu se poate voi pe sine ca reîntoarsă, dar nu poate în general să accepte o negare a concepţiei lineare a timpului, pentru că *această structură lineară a timpului este însăşi structura dominării.* Am reliefat deja că noţiunea de timp împotriva căreia se construieşte ideea eternei reîntoarceri e aceea pe care ni s-a părut că o putem numi „extatico-funcţională", în lumina unei pagini din *Filosofia în epoca tragică a grecilor,* care atribuia această concepţie lui Schopenhauer şi, mai înainte de el, lui Heraclit. Caracterul esenţial al acelei temporalităţi extatico-funcţionale era că orice moment al timpului nu-şi are sensul înlăuntrul său, ci în altceva: în momentele care îl preced şi care îl urmează; şi că, şi din această cauză, fiece clipă tinde să se înstăpânească într-un fel pe sens anulându-le pe toate celelalte într-o succesiune în care se dovedeşte a fi o luptă analoagă cu cea care-i separă pe fii de părinţi, şi potrivit unei scheme tipic oedipiene. Dacă acum se va putea arăta în ce sens şi până la ce punct structura timpului linear,

extatico-funcţional, se identifică cu însăşi structura dominării, va fi clară şi importanţa pe care o are în gândirea lui Nietzsche descoperirea ideii eternei reîntoarceri ca punct de plecare pentru punerea pe tapet a problemei eliberării. Se va explica astfel, şi de ce numai în operele de maturitate, ulterioare enunţării doctrinei reîntoarcerii. critica adusă de Nietzsche structurilor societăţii moral-metafizice a lui *ratio* devine şi ea mai incisivă, se concentrează în jurul unor puncte nodale, şi prospectează chiar, în chip concret, posibilităţi de alternativă şi de depăşire.

Ca să înţelegem conexiunea dintre structura extatico-funcţională a timpului şi structura dominării, e nevoie să facem referire la un capitol din a doua parte a lui *Zarathustra*, cel intitulat „Despre mântuire", care împreună cu „Vedenia şi enigma" alcătuieşte firul conducător al întregii opere, deoarece oferă, împreună cu acela, osatura de bază a doctrinei eternei reîntoarceri ca doctrină a eliberării (sau a mântuirii) şi a producerii ultraomului. Cuvântul despre mântuire se află în a doua parte din *Zarathustra*, deci înainte de acela despre viziune şi enigmă, şi într-adevăr decurgerea şi încheierea lui par să se formuleze în mod interogativ, ca în aşteptarea de a fi enunţată, în celălalt discurs din partea a treia, doctrina reîntoarcerii. În realitate, în paginile despre mântuire doctrina eternei reîntoarceri e deja implicit prezentă, şi chiar ceea ce e conţinut în această cuvântare poate fi considerat ca definirea preliminară a semnificaţiei pe care o va avea eterna reîntoarcere pentru problema eliberării. Cuvântul despre mântuire, prin urmare, e în realitate conţinutul destinat să umple noua definiţie, altfel formală, a structurii circulare a timpului, pe care Zarathustra o va enunţa în cea de a treia parte.

Cuvântul despre mântuire, prin importanţa diriguitoare pe care o capătă, cel puţin în perspectiva noastră, trebuie avut şi el în întregime sub ochi, şi este de aceea este reprodus în notă.[1] Ne

[1] Z II, „Despre mântuire" (în trad. cit. a lui M. Montinari)
(Precizăm că versiunea românească – după ce au fost consultate şi alte versiuni – ne aparţine. n.t.):

propunem să-i conturăm schematic articulările principale, şi în jurul lor să reconstituim doctrina nietzscheeană a eliberării, ţinând şi de alte opere ale maturităţii. Punctele alcătuitoare ale discursului sunt: (a) problema oamenilor schilozi; (b) generalizarea ei în problema mai largă a fragmentarităţii umanului şi a salvării acesteia; (c) limita pe care voinţa o

„Într-o zi, pe când trecea pe podul cel mare, Zarathustra fu înconjurat de o gloată de schilozi şi de cerşetori, iar un cocoşat îi vorbi astfel:

„Priveşte, Zarathustra! Poporul învaţă şi el, de la tine şi capătă încredere în învăţătura ta: dar, ca să te creadă în întregime, mai lipseşte un lucru – mai trebuie să ne convingi şi pe noi, schilozii! Ai aici unii aleşi pe sprânceană şi cu adevărat ţi se dă ocazia în fel şi chip! poţi să-i însănătoşeşti pe orbi şi să-i faci pe paralitici să umble; iar cui duce prea multe în spate, ai putea să-i mai şi iei ceva – ăsta, cred eu, ar fi chipul potrivit de a-i face pe schilozi să creadă în Zarathustra!"

Dar Zarathustra îi răspunse acelui flecar: „Să-i iei cocoaşa cocoşatului ar însemna să-i iei şi duhul – poporul aşa ne-nvaţă. Iar să-i dai ochii orbului, prea multe răutăţi ar însemna să vadă pe pământ: aşa că o să-l blesteme pe cel ce l-a vindecat. Apoi, cel care-l face pe paralitic să meargă, îi cauzează cea mai mare pagubă: într-adevăr, îndată ce va putea merge, o să-şi care împreună cu el şi viciile – asa ne învaţă poporul în privinţa schilozilor. Şi oare de ce n-ar trebui şi Zarathustra să înveţe de la popor, dacă poporul învaţă de la Zarathustra?

Însă – de când mă aflu printre oameni – asta mi-e ultima mea grijă: anume că: „Ăstuia îi lipseşte un ochi, ăluia o ureche, celui de al treilea piciorul, şi mai sunt şi alţii care şi-au pierdut limba sau nasul, sau capul".

Eu văd şi am văzut grozăvii mult mai mari şi unele lucruri atât de hidoase, că nici n-aş vrea să vorbesc despre fiecare dintre ele, iar altele pe care n-aş vrea să le tac: am văzut oameni cărora le lipseşte totul, decât că mai au câte ceva din toate astea – oameni care nu sunt nimic altceva decât un ochi mare sau o gură mare sau un pântec mare sau alt lucru mare, – pe aceştia eu îi numesc schilozi pe de-a-ndoaselea.

Iar când am ieşit din singurătatea mea şi pentru prima oară am trecut pe podul ăsta, nici nu puteam să-mi cred ochilor, şi am privit, am privit, iar la sfârşit mi-am zis: „Asta-i o ureche! o ureche mare cât un om!" M-am uitat mai bine: şi, realmente, sub ureche se mişca o aschimodie mititică şi nenorocită şi strâmtorată de-ţi făcea milă. Într-adevăr, urechea monstruoasă atârna pe o tulpină atât de firavă, – dar tulpina era un om! Cine s-ar fi uitat cu o lentilă, ar fi putut chiar să recunoască o feţişoară micuţă şi invidioasă; şi tot pe tulpina aceea atârna şi un sufleţel cât o băşică. Poporul, totuşi, mi-a spus că urechea aceea mare nu doar că era om, ci un mare om, un geniu. Eu totuşi nu cred

întâlneşte inevitabil atunci când întreprinde această operă de salvare; (d) spiritul de răzbunare în privinţa timpului, şi diferitele forme pe care le ia el; (e) predominarea spiritului de răzbunare

---

niciodată ce spune poporul când vorbeşte de oamenii mari – aşa că am rămas la convingerea mea, aceea că era doar un schilod pe dos, care avea prea puţin din celelalte şi prea mult din una singură."

Apoi, după ce i-a vorbit astfel cocoşatului şi celor cărora li se făcuse acesta purtător de cuvânt şi avocat, Zarathustra se întoarse profund contrariat către discipolii săi şi le zise:

„Într-adevăr, prieteni, cu mă învârtesc printre oameni, dar parcă-s ciosvârte şi mădulare de oameni!

Iar acest lucru este groaznic în ochii mei: să afli omul în bucăţi şi răspândit ca pe un câmp de bătălie măcelărit.

Şi dacă ochiu-mi fuge de ziua de azi către trecut, mereu găseşte el acelaşi lucru: ciosvârte, mădulare şi resturi şi întâmplări – dar nicăieri oameni!

Ziua de azi şi trecutul pe pământ – ah, dragi prieteni – ăsta-i *pentru mine* cel mai mare lucru ce nu pot suporta; şi n-aş putea trăi, de n-aş fi şi văzătorul celor ce fără doar şi poate au să vină.

Omul ce vede, vrea sau chiar creează, el însuşi, un viitor şi-o punte către viitor – dar şi, vai mie, un om aproape tot ca schilodul de pe pod: toate astea la un loc sunt Zarathustra!

Şi chiar şi voi v-aţi întrebat adesea: „ce-i oare Zarathustra pentru noi? Ce nume să-i dăm?" Şi, ca şi mine, v-aţi dat vouă înşivă tot întrebări, în loc de răspunsuri.

E unul ce făgăduieşte? Sau care împlineşte? Cuceritor? Sau unul care moşteneşte? E toamnă? Sau brăzdar de plug? Un medic? Sau un vindecat?

E un poet? Sau unul care spune adevărul? Liberator? Sau înlănţuitor? E bun? Sau e răufăcător?

Eu trec prin mijlocul oamenilor, ca prin mijlocul unor frânturi de viitor: din viitorul ce-l întrezăresc.

Iar noima-ntregii mele înfăptuiri este ca eu să mă-chipui ca un poet şi să adun într-unul ceea ce-i doar fragment, enigmă şi întâmplare silnică.

Şi, oare cum aş putea răbda să fiu om, de n-ar fi şi omul poet şi dezlegător de enigme şi izbăvitor de-ntâmplări?

Să izbăveşti cele ce-au fost şi-n loc să zici ‚aşa a fost să fie' să zici ‚aşa am vrut să fie!' – doar asta se poate numi la mine mântuire!

Voinţă – e numele a ceea ce eliberează şi aduce bucurie: aşa v-am învăţat eu, prieteni! Dar învăţaţi şi asta: voinţa, prin ea însăşi, încă-i ca şi cum ar fi întemniţată.

E vrere liberă: dar cum se cheamă lucru-acela ce-l zvârle-n lanţuri chiar şi pe liberator?

în determinarea viziunii metafizice a lumii; f) falsa soluţie a lui „a nu voi" pe care o propune Schopenhauer salvării, şi soluţia alternativă a lui Nietzsche, care-i în schimb aceea de a face din voinţă ceva creator.

‚Aşa a fost' – aşa se cheamă scrâşnirea dinţilor voinţei şi a mâhnirii în singurătate a ei, a celei mai singuratice. Neputincioasă faţă de ceea ce-i bun făcut, voinţa anevoie poate asista la spectacolul trecutului.

Voinţa nu izbuteşte nimic îndărătu-i; să poţi să destrami timpul şi lăcomia lui devoratoare, – aceasta e pentru voinţă amărăciunea cea mai solitară.

Vrere liberă: dar ce anume poate născoci, ea, vrerea, ca să se dezrobească de propria-i amărăciune şi ca să-şi râdă de propria-i închisoare?

Vai, orice-n temniţat îşi iese din minţi! Şi-odată cu ieşirea din minţi ‚prin nebunia minţii voinţa-ncercată se mântuie şi ea.

Că timpul nu se-ntoarce înapoi, asta îi e turbarea şi durerea; ‚faptu-mplinit' – aşa se cheamă piatra cea de moară, pe care voinţa n-o poate urni.

Şi-atunci rostogoleşte stânci cuprinsă de ranchiună şi mânie, şi se răzbună împotriva a toate câte nu-i împărtăşesc mânia şi ranchiuna.

Astfel voinţa, în loc să dezrobească, aduce suferinţă: iar obiectul răzbunării ei, pentru că nu poate voi-ndărăt, e tot ce-i apt să simtă suferinţă.

Dar asta, numai asta, e *răzbunarea* însăşi: întoarcerea voinţei cu ranchiună în contra timpului şi a trecutului care ‚a fost'.

Cu-adevărat, o mare nebunie sălăşluieşte în voinţa noastră; şi-a fost blestem pe lucrurile omeneşti că nebunia asta s-a învăţat să fie spirit!

Spiritul de răzbunare: prieteni, la nici-un lucru-n lume, oamenii n-au meditat mai mult; şi unde era suferinţă, mereu cerutu-s-a să fie ispăşire.

‚Ispăşire', într-adevăr, aşa se cheamă răzbunarea pe ea însăşi: cu un cuvânt minţit, îşi face ipocrit rost de o bună conştiinţă.

Şi pentru că în voitorul însuşi e suferinţa de a nu putea voi în trecut – voinţa însăşi cum şi viaţa pe de-a-ntregul, pare o ispăşire!

Şi iată cum deasupra spiritului s-a grămădit nor peste nor: şi cum până la urmă demenţa a început să predice: ‚Totul piere, fiindcă-aşa şi merită, să piară!'

„Dreptatea e în însăşi legea timpului, prin care timpul însuşi nu poate să nu-şi devore propriii urmaşi: aşa mergea şi predica demenţa.

‚Lucrurile-s rânduite moral pe baza legii şi-a pedepsei. Oh, unde-i mântuirea de curgerea a toate şi de pedeapsa ce se cheamă 'existenţă'? Aşa umbla demenţa propovăduind.

‚Poate să fie oare mântuire, dacă există doar un drept etern? Vai mie, piatra cea de moară a lui ‚aşa a fost' nu poate fi clintită: şi veşnice-s poverile pedepselor!" Aşa umbla şi propovăduia demenţa.

Punctul de plecare, cel al oamenilor schilozi care se înghesuie în jurul lui Zarathustra cerând să fie ajutaţi, este clar de iz evanghelic; nu numai pentru că aminteşte de nenumăratele scene

---

‚Nu există faptă care să poată fi anulată: cum ar putea pedeapsa să facă fapta să nu se fi întâmplat! Asta, chiar asta-i veşnicia pedepsei ce se cheamă ‚existenţă': anume, cum că existenţa, la rându-i, nu poate să nu fie veşnic altceva decât faptă şi vinovăţie!

Afară numai dacă voinţa nu se mântuie pe sine şi vrerea nu devine ne-vrere': dar, fraţilor, cunoaşteţi voi prea bine vorba-ntoarsă şi sucită a dementei Departe de asemenea palavre eu vă îndemn să staţi şi vă învăţ: ‚voinţa e ceva care creează'.

Orice ‚aşa a fost' e o frântură, o taină, o-ntâmplare silnică – pân' ce voinţa creatoare n-o să spună şi: ‚dar asta eu am vrut-o!'

— Pân'ce voinţa creatoare n-o să spună şi: ‚dar aşa vreau!' şi 'am să vreau! '

Dar spus-a oare ea acest cuvânt? Şi când a spus ea toate astea? S-a liberat voinţa oare de piedicile propriei sminteli?

A devenit ea o voinţă care dezrobeşte, şi care să-şi procure bucuria ei însăşi? S-a dezvăţat de spiritul de răzbunare şi de scrâşnirea dinţilor?

Şi cine anume a învăţat-o pe voinţă împăcarea cu timpul şi ceea ce stă deasupra oricărei împăcări?

Este nevoie ca voinţa – care-i voinţă de putere – să vrea ceva ce-ar depăşi orice împăcare: dar cum să se mai poată oare una ca asta cu voinţa? Cine a învăţat-o să voiască spre trecut?

– Dar ajuns în acest punct al vorbirii sale s-a întâmplat că Zarathustra tăcu aşa, deodată: părea că e cuprins de groază. Îşi aruncă privirea îngrozită spre ucenici; ochiul lui străpungea, asemenea unei săgeţi, gândurile lor, chiar şi cele mai tainice. Dar a fost doar o clipă, apoi el începu din nou să râdă şi zise împăciuitor:

'E greu să vieţuieşti cu oamenii, tocmai pentru că-i tare greu să taci. Şi mai ales când eşti aşa limbut.'

Aşa grăit-a Zarathustra. Chelbosul însă, care ascultase acoperindu-şi faţa tot ce spusese Zarathustra, când auzi că Zarathustra râde, privi în sus spre el, şi-i zise curios şi pe şoptite:

'Dar cum de Zarathustra ne vorbeşte nouă altfel decât ucenicilor săi?'

Răspunse Zarathustra: „Ce-i de mirare aici! Cu cocoşaţii trebuie vorbit mai cocoşat!' ‚E drept, zice ghebosul; iar cu şcolarii e-ngăduit să flecăreşti pe şcoleşte.

Însă de ce vorbeşte Zarathustra şcolarilor lui altfel – decât lui însuşi?"

în care Iisus e frecventat de bolnavi care vor să fie vindecaţi; dar şi pentru că, aşa cum pare să se poată deduce din desfăşurarea pe care Zarathustra o imprimă imediat discursului, această direcţie aminteşte de un alt exemplu evanghelic mult mai precis şi mai adecvat, episodul orbului din naştere,[2] în care problema, înainte de a fi aceea a vindecării, este aceea a cauzei infirmităţii sale. Cum ne vom aminti, – şi paralela apare extrem de sugestivă, – până-ntr-acolo încât putem considera la sigur că Nietzsche a căutat acest lucru în mod expres, în acea pagină este întrebat Iisus dacă orbul din naştere este infirm din vină proprie sau din vina părinţilor şi a strămoşilor. Chestiunea are acelaşi rol central şi pentru discursul lui Zarathustra; nu numai pentru că desfăşurarea lui va duce la descoperirea spiritului de răzbunare tocmai ca tendinţă la căutarea celui responsabil de situaţiile în care ne găsim fără a le fi voit; dar şi pentru că, mai nemijlocit, chestiunea care pune în mişcare discursul încă de la început este aceea a semnificaţiei şi a limitelor sale în existenţa concretă a omului. Schilozii şi în general bolnavii sunt o prezenţă tulburătoare a sciziunii între fiinţă şi semnificat. Infirmitatea lor e ceva căruia nu i se înţelege motivul şi, în acelaşi timp, care nu se lasă „mediată" într-un cadru de semnificaţii; în nici una dintre doctrinele care cu mai mult sau mai puţin succes se străduiesc să găsească un sens maladiei, durerii, imperfecţiunii, suferinţa şi diformitatea fizică nu se lasă consumate complet într-o explicaţie, înscriindu-se în cadrul unei interpretări globale convingătoare. Direcţia acestui discurs despre mântuire este deci mai mult decât o ocazională referire evanghelică: el conturează în toată amploarea şi complexitatea ei problema care stă în centrul discuţiei, şi în dimensiunea ei temporală: infirmitatea e emblema a ceea ce e în noi ireductibil la structura unitară a unui sens, acel ceva căruia nu reuşim să-i indicăm cauza, şi cu care trebuie să ne răfuim ‚deoarece este *deja* în noi ca trecut al nostru, care ni se

---

[1] [2] Ioan, 9, 1, şi urm.

impune ca un fapt, cu tot caracterul peremptoriu al unui dat de care nu putem face abstracţie. Apoi, pentru că după aceea centrul discursului va fi eliberarea de spiritul de răzbunare, adică de revolta neputincioasă împotriva trecutului, se va putea spune că, în lumina acestor pagini despre mântuire, eterna reîntoarcere apare ca soluţie a problemei constituirii unei unităţi de sens împotriva limitelor pe care le pune acesteia „finitudinea" sau, ca s-o spunem în termeni heideggerieni, acea *Geworfenheit* a omului. Prin această referire se face doar aluzie la o altă posibilă linie de interpretare a semnificaţiei eternei reîntoarceri în raport cu poziţii ale filosofiei de azi. Considerând eterna reîntoarcere ca problemă a unităţii de sens şi a identificării dintre fiinţă şi valoare, se poate de exemplu vedea itinerariul lui Heidegger de la acea *Geworfenheit* din *Fiinţă şi timp* până la cotitura ontologică a scrierii despre umanism („cea care aruncă, în proiect, e fiinţa"[3]) ca o coerentă dezvoltare a acceptării iniţiale a finitudinii domeniului sensului. Omul este luat ca închis între limite ce împiedică o deplină identificare dintre fiinţă şi semnificat, dintre existenţă şi valoare, şi din aceste limite nu iese; mai mult, elaborând această originară asumare a finitudinii, Heidegger ajunge să recupereze în toată însemnătatea sa, chiar dacă în nişte termeni ce vor să fie de refuz polemic, tradiţionala separaţie metafizică între lumea devenirii (aparentă, inautentică, decăzută) şi lumea adevăratei fiinţe (transcendentă, „diferentă" etc.).

Că orientarea spre tema infirmităţii înseamnă esenţialmente punerea problemei existenţei ca unitate de eveniment şi sens, ca structură semnificativă pe deplin realizată în ea însăşi, e confirmat de dezvoltarea pe care punctul (b) o furnizează tematicii omului infirm. Infirmitatea fizică e numai un aspect al unei probleme cu mult mai mari, care e aceea a „diformităţii" ca trăsătură generală a omului civilizaţiei noastre. Aici, în termeni care pot fi raportaţi la *Scrisori despre educaţia estetică* de

[3] *Ueber den Humanismus*, cit., p. 25

Schiller (în special a şasea), omul modern este descris ca diform deoarece nu e echilibrat, e dezvoltat dizarmonic în ceea ce priveşte diferitele lui facultăţi. Ar fi poate prea mult să citim în aceste propoziţii o luare de poziţie explicită împotriva diviziunii muncii – care totuşi există la el, aici şi în alte pagini. Sensul cuvântării cuprinde şi acest aspect, dar pare să fie şi mai radical, şi chiar dacă e valabilă trimiterea la Schiller, Nietzsche pare că vrea să aprofundeze chiar acea problemă, dându-i o soluţie mai convingătoare şi mai largă. De fapt, la Schiller, ca şi în tot clasicismul,[4] problema a fost întotdeauna aceea de a explica de ce frumoasa unitate a spiritului grec s-a rupt dând naştere diviziunii facultăţilor, diviziunii muncii, dezvoltării dezechilibrate a omului. Nietzsche nu împărtăşeşte fără îndoială soluţia lui Marx, că această „ruptură" (admiţând prin ipoteză că ea s-a petrecut „istoriceşte") se datoreşte diviziunii muncii, de care ar depinde toate celelalte scizuni şi alienări. Dar, desigur, dacă va fi valabilă, cum ni se pare nouă, identificarea trecutului cu dominarea şi deci identificarea eternei reîntoarceri cu eliberarea de dominare, va trebui să recunoaştem că răspunsul său la problema lui Schiller e pe aceeaşi linie cu cel al lui Marx. Problema unităţii dintre existenţă şi semnificat, adică a deplinei realizări a esenţei omului în fiecare om în parte, se pune dramatic deoarece omul nu dispune totalmente de propriul destin; dar această condiţie s-a format într-o istorie al cărei fir conducător sunt raporturile de dominare, cele pe care le-am analizat drept constitutive ale subiectului, ale conştiinţei omului creştin-burghez şi în general ale omului occidental. Chiar şi diviziunea muncii e numai o specificare a acestei structurări a istoriei după supremaţii şi subordonări, care se nasc aproape „natural" în lupta

[4] Şi la Hegel: ruptura eticităţii „spiritului adevărat", în *Fenomenologie*, e ilustrată, dar nu explicată, prin referirea la mitul Antigonei; adică prin trimiterea la o scizură „imediată" şi neexplicată, cum e aceea a sexelor.

omului împotriva naturii ostile (să ne amintim aforismul 354 din *Ştiinţa voioasă*, reprodus mai sus).

Dar pentru ce această problemă a unităţii sensului, a realizării depline a unei identităţi de fiinţă şi valoare, e strâns legată de problema timpului? E ceea ce iese la lumină în punctul (c) al discursului, şi ceea ce de altfel noi am anticipat deja trimiţând la modelul evanghelic pe baza căruia se construieşte demersul discursului. Limita pusă constituirii unei unităţi de sens în existenţa umană concretă este faptul, mai întâi de toate, că omul trecutului şi omul de astăzi nu sunt oameni întregi, ci numai fragmente, membre disparate, oribile cazualităţii. („Ziua de azi şi trecutul pe pământ – ah, prieteni ai mei – acesta-i *pentru mine* lucrul pe care cel mai mult nu-l pot răbda"). Dar această cazualitate şi diformitate care caracterizează de fapt trecutul, şi care ne împiedică în încercarea de a construi omul întreg tocmai pentru că şi noi suntem oameni de felul acela, priveşte trecutul din punct de vedere al *conţinutului* lui. Pasul pe care Nietzsche îl face în punctul (c) e cel de a arăta că limita pusă posibilităţii constituirii unei unităţi de sens este mai ales trecutul şi în însăşi *forma* sa, ca pură dimensiune temporală a ceea ce-a-fost chiar făcând abstracţie de „conţinuturile" negative pe care le poate avea. „Eu trec prin mijlocul oamenilor ca prin mijlocul unor fragmente ale viitorului... Iar sensul întregii mele lucrări este ca eu să-mi imaginez ca un poet şi să recompun în unul ceea ce-i fragment şi enigmă şi hidoasă cazualitate. A-i rândui pe cei care au trecut şi a transforma orice „aşa a fost" într-un „aşa am vrut să fie!" – numai aceasta poate fi pentru mine mântuire! Voinţă-i numele a ceea ce eliberează şi procură bucuria: aşa v-am învăţat eu, prieteni! Dar acum mai învăţaţi şi asta: voinţa, ea în sine, e ca şi cum ar fi încă întemniţată. Vrere liberă: dar cum se cheamă ceea ce-l aruncă-n lanţuri chiar şi pe liberator? „Aşa a fost" – aşa se cheamă scrâşnirea dinţilor voinţei şi furia ei cea mai solitară. Neputincioasă împotriva a ceea ce-i deja făcut, voinţa anevoie poate asista la privelişte trecutului."

Ne aflăm aici în faţa unuia dintre acele cercuri caracteristice, sau mai bine zis vârtejuri, ale gândirii lui Nietzsche, care, ca şi acela – arhetipal – al eternei reîntoarceri, îi sunt ca nişte centri propulsori şi pentru care doctrina sa e ca o permanentă şi mereu reînnoită exegeză. Trecutul ni se prezintă mai întâi de toate prin conţinutul său ca o oribilă cazualitate, spectacol al unei umanităţi incapabile să se construiască în unitate de sens, neputincioasă să realizeze identificarea esenţă-existenţă, fiinţă-valoare etc. Dar când întreprindem la rândul nostru opera de construcţie a unei atari unităţi de sens, simţim trecutul ca limită de nedepăşit în însăşi forma lui de deja-existat. Atunci, şi trecutul în conţinutul lui, ca istorie a sciziunii şi a separaţiei de valoare şi de esenţă, ni se dezvăluie ca istoria unei umanităţi caracterizată şi ea, la rându-i, de imposibilitatea de a răsturna greutatea lui „aşa a fost". Trecutul omului e oribilă cazualitate şi separaţie de sens; dar ceea ce îl constituie într-o astfel de indiferenţă a lui este tocmai faptul de a nu putea răscumpăra trecutul în forma lui de „deja-fost". Mântuirea trecutului pe care Zarathustra voieşte să o efectueze, atunci, nu priveşte numai atribuirea unui sens la ceea ce e pentru noi în particular deja-fost; fapt care ar putea să se rezolve, cum multora li s-a părut, prin pura şi simpla acceptare a propriului destin, a propriei condiţii istorice particulare; printr-un soi de resemnare spinoziană. Trecutul în însăşi forma lui de deja-fost e acela care trebuie răscumpărat; dar aceasta se poate numai printr-o radicală schimbare a „naturii" omului; fapt ce se identifică cu ceea ce mai sus s-a spus despre aparentul paradox al faptului că eterna reîntoarcere nu trebuie numai recunoscută ca structură metafizică a lumii, ci trebuie produsă ca mod nou de a fi al omului.

Astfel pusă, problema trecutului se prezintă, fie sub aspectul conţinutului, fie sub acela al formei, ca problemă a autorităţii şi a dominării, a factualităţii care se impune ca limită de netrecut libertăţii. Chiar distincţia pe care mentalitatea comună o face între instincte şi libertate a voinţei poate fi reluată şi pusă să

servească ilustrării acestui punct: instinctele sunt numai ceea ce, în noi, nu mai depinde de alegerea noastră, ceea ce s-a consolidat ca obicei care scapă controlului nostru, ba chiar ne controlează la rândul său şi luptă împotriva deciziilor noastre conştiente (cf. Mu XIV, 122). Identificare pe care, cum s-a văzut comentând *Omenesc prea-omenesc,* Nietzsche o stabileşte între instincte şi trecut, se încadrează aici într-o definire generală a trecutului de ceea ce găsim în noi şi care scapă controlului nostru. Acest trecut are întotdeauna o dublă configurare: e o prezenţă autoritară, deoarece e *fapt* care, în calitate de deja-fost, nu poate fi destrămat şi anulat; şi mai e, pe planul conţinutului, o istorie de autoritarism care apasă asupra devenirii conştiinţei umanităţii ce nea precedat. Trecutul e dominare (istoria stabilirii supremaţiilor şi supunerilor, în cadrul cărora omul ajunge să fie încet, încet, deformat, şi apare mereu mai mult ca fragment şi oribilă cazualitate); însă dominaţia, în cele din urmă, nu e altceva decât trecutul însuşi, ca faptul ce pretinde să se impună în toată peremptorietatea a ceea ce deja a fost şi care delimitează, însă şi anulează, orice efort de a construi o unitate de sens şi eveniment, de fiinţă şi valoare. Chiar conţinutul istoriei umanităţii trecute, prin care ea ajunge la starea prezentă de dispersie şi separare de esenţă, e fundamental constituită de incapacitatea omului de a răsturna greutatea pietrei trecutului.

Acesta este sensul tezei lui Nietzsche potrivit căreia spiritul de vendetă este cel ce domină întreaga istorie a umanităţii până astăzi. Se înţelege, evident, că identificarea dominării cu trecutul are loc în ambele direcţii: adică nu înseamnă numai că lupta împotriva dominării trebuie înţeleasă, în realitate, ca luptă împotriva trecutului; ci şi invers, că întotdeauna, în istoria ei, omenirea a cultivat spiritul de răzbunare ca revoltă împotriva trecutului deoarece e revoltă împotriva dominării.

Spiritul de răzbunare (d) e reacţia voinţei împotriva felului cum se impune ceea ce a fost-deja ca ceea ce nu se poate modifica şi readuce în putere proprie. „Că timpul nu poate merge

înapoi, acesta e marea ei turbare; „ce a fost" – aşa se numeşte piatra de moară pe care voinţa n-o poate clinti. Şi de aceea dă pietrele de-a rostogolul plină de ranchiună şi de furie, şi se răzbună împotriva a tot ceea ce nu simte aceeaşi furie şi ranchiună ca şi ea. Astfel voinţa, în loc să elibereze, aduce suferinţă: iar obiect al răzbunării ei, pentru că nu poate să vrea invers, este tot ceea ce e în stare să sufere". Substanţa trecutului omenirii se poate reduce toată la stabilirea dominării, la lupta împotriva dominării, şi la formele „deviate" pe care această luptă le ia, dând naştere la noi forme de violenţă şi de supremaţie. Este ceeea ce s-a văzut deja în legătură cu diferitele aspecte ale moralei-metafizici şi al sensului lor de ansamblu: ele se nasc ca moduri de protejare împotriva nesiguranţei şi a violenţei condiţiei primitive în care omul se găseşte, dar sfârşesc prin a perpetua nesiguranţa şi violenţa în noi configurări, nu în raporturile cu natura ca înainte, ci în raporturile omului cu sine însuşi şi cu ceilalţi.

Această istorie a metafizicii în variatele ei aspecte, de la morală la filosofie în sensul propriu, la religie şi la artă, capătă acum, în lumina identificării dintre trecut şi dominare, o nouă alură de definitiv şi unitar. Istoria nihiilistă a metafizicii, prin care până la urmă metafizica ajunge să nege orice sens existenţei, îşi are la rădăcină generalizarea conceptului de pedeapsă la întreaga realitate; „Pentru că în cel ce voieşte e suferinţa de a nu putea voi invers, – tocmai de aceea voinţa însăşi şi viaţa în întregul ei şi prin totul ar trebui să fie – pedeapsă! Şi iată că asupra spiritului s-a grămădit nor peste nor: iar la urmă sminteala a prins a predica: „Totul piere, de-aceea totu-i demn să piară!"

Noutatea reconstituirii pe care, în operele de după *Zarathustra,* Nietzsche o face istoriei metafizicii şi a moralei şi pe care o descrisese deja în *Omenesc prea-omenesc,* în *Aurora,* în *Ştiinţa voioasă,* se poate spune că constă în această reducere mai riguroasă a tuturor aspectelor lor la un unic principiu motor, instinctul de răzbunare, adică, în ultimă analiză, la structura

dominării ca centru al întregii istorii umane aşa cum s-a dezvoltat ea până aici.

„Oriunde s-au căutat responsabilităţi, căutător a fost *instinctul răzbunării*. Acest instinct al răzbunării a devenit timp de milenii atât de stăpân pe omenire, încât toată metafizica, psihologia, reprezentarea istoriei, dar mai ales *morala* sunt impregnate de el. *În măsura în care omul a gândit, a introdus în lucruri bacilul răzbunării [cursivele noastre]*. L-a îmbolnăvit de el până şi pe Dumnezeu, a privat *existenţa* în general *de inocenţa ei;* reducând orice mod de a fi la voinţă, la intenţii, la acte de responsabilitate. Toată doctrina voinţei, această extrem de funestă *falsificare* în psihologia aşa cum a fost ea până acum, a fost în esenţă inventată cu scopuri de pedepsire. *Utilitatea* socială a pedepsei a fost cea care a garantat acestui concept demnitatea lui, potenţa lui, adevărul lui. Autorii acelei psihologii trebuie căutaţi în păturile sociale ce aveau în mână dreptul de a pedepsi, mai ales în tagma preoţilor din vârful vechii comunităţi..." (WzM 765).

Reducerea întregii gândiri umane la o expresie a instinctului de răzbunare nu apare atât de neverosimilă dacă se ţine cont că această gândire, în general, poate fi văzută ca unificată de categoria întemeierii. Cercetarea metafizică a *archai-* lor cade în acest fel pe deplin sub această caracterizare, care de altfel, cum scrie explicit Nietzsche în nota din *Voinţa de putere* pe care am reprodus-o aici, îşi are o origine precisă în structura socială a dominării. Ideea de responsabilitate e cultivată şi generalizată tocmai de acele clase care au în mână puterea de a pedepsi. Aceasta e mai cu seamă important deoarece arată că spiritul de vendetă nu-i caracterizează numai pe cei slabi, pe săraci, pe cei ce suferă, cum în general Nietzsche pare să considere, ci că el se formează la toate nivelurile într-o societate bazată pe dominare şi pe supremaţia unui grup asupra altora. De pe latura celor slabi şi a săracilor, el se naşte ca o căutare a unui responsabil căruia să-i atribuie originea relelor proprii (Cf. WzM 579), fiindcă în general asta produce o anume consolare, mai ales în măsura în care responsabilul e găsit într-o lume superioară celei omeneşti.

„Morala a ocrotit viaţa împotriva disperării şi a saltului în neant la oameni şi la straturi sociale care erau oprimate şi supuse de *oameni;* deoarece neputinţa faţă de oameni, şi nu neputinţa faţă de natură, generează cea mai disperată amărăciune împotriva existenţei.' (WzM 55).

Se poate spune probabil că, prin urmare, spiritul de răzbunare se manifestă în clasele superioare ca o căutare a responsabilităţii în oamenii înşişi, în mod coerent cu disponibilitatea instrumentelor de pedepsire; în timp ce la cei slabi, în oprimaţi şi în suferinzi, acest spirit însuşi dă naştere căutării metafizice a unei origini transcendente, care să-i consoleze de supunere faţă de alţi oameni, făcând-o să apară ca supunere faţă de forţe mult mai mari, faţă de însăşi structura necesară a existenţei. Esenţialul e că spiritul de răzbunare se naşte, cum apare clar din aceste texte, înlăuntrul unui cadru de dominare şi de diviziune între cei de la putere şi oprimaţi, şi că se exprimă în viziunea despre lume a ambilor. Nu este, în această formă, pură voinţă de revoltă faţă de trecut în forma lui de deja-fost, ci asumare a unei poziţii în ceea ce priveşte dominaţia.

Este în general inextricabilă, în multe texte nietzscheene dedicate acestei teme, legătura ce uneşte trecutul ca *formă* a ceea ce a fost-deja, peremptorie şi autoritară impunere a faptului, şi trecutul ca istorie concretă de raporturi de dominare şi a diferitelor transformări ale spiritului de răzbunare. Trecutul în general, ca conţinut şi ca formă, apare sub semnul ascultării, al supunerii; nu e numai istorie a unor subiecţi în sensul de centri conştienţi de iniţiativă, ci, în măsura în care astfel de iniţiative sunt în general reactive (cum arată istoria conştiinţei discutată în paginile precedente), a istoriei de „subiecţi" şi în sensul de supuşi, aserviţi, incluşi în raporturi de dominare care determină întregul lor mod de a reacţiona faţă de lume, de a se comporta faţă de ei înşişi şi faţă de ceilalţi. Omul actual, şi prin posibilităţile sale pozitive – ce se rezumă şi în ceea ce am numit

eliberarea simbolicului, şi anume autonegarea metafizicii şi libertatea de spirit a comediantului – este rezultatul unei istorii a cărei substanţă unitară e supunerea.

„Elementul substanţial şi inestimabil al oricărei morale constă în faptul că ea e o lungă constrângere (...). Esenţialul „în cer şi pe pământ" e, pe cât se pare, (...) ca *să te supui* îndelung şi într-o *singură* direcţie (...). Pe cât se pare, sclavia, atât pentru intelectul cel mai necioplit cât şi pentru cel mai subţire, este mijlocul indispensabil şi al disciplinei şi al antrenamentului spiritual. Orice morală poate fi privită în sensul acesta: „natura", în ea, e ceea ce te învaţă să urăşti acel *laisser aller,* excesiva libertate, şi înrădăcinează cerinţa unor orizonturi limitate, a unor sarcini imediate – care te învaţă *reducerea perspectivei,* şi deci, într-un anumit sens, stupiditatea, ca o condiţie de viaţă şi de creştere. „Tu trebuie să asculţi, de oricine, şi pentru mult timp: altminteri te vei ruina şi vei pierde ultimul respect pentru tine însuţi". – mi se pare că acesta e imperativul moral al naturii, care neîndoios nu e „categoric" cum pretindea bătrânul Kant (de unde acel ‚altminteri'), nici nu e adresat individului (ce-i pasă ei de individ!), ci popoarelor, raselor, epocilor, claselor, şi mai ales oricărui animal numit „om", oamenilor... (JGB 188).

Cum se vede, Nietzsche accentuează în acest text şi aspectele pozitive ale disciplinei şi ale ascultării pentru formarea omului. Numai supunându-se acestei discipline omul mai poate să păstreze respect faţă de el însuşi, după cum sună imperativul „natural" pe care Nietzsche îl formulează. Dar ştim acum că omul despre care se vorbeşte e omul trecutului şi al prezentului, care, în lumea dominaţiei, se educă să domine prin supunerea faţă de alţii. Este încă o confirmare că, în această lume, nu se dau adevărate personalităţi nereactive, superioare cu adevărat logicii dominării; chiar şi stăpânii au (sau au avut) nevoie de un lung antrenament în ascultare. Această semnificaţie pozitivă a ascultării e diferită de aceea, mai generală, care se poate raporta la procesul de autotonegare al metafizicii prin care – cu ajutorul dezvoltării mentalităţii fundării, a spiritului de răzbunare, a „căutării responsabilului", şi cu ajutorul tuturor transformărilor

rafinate pe care aceste elemente le suferă în intimitatea conştiinţei (asceza, de exemplu) şi în viaţa socială a omului – tocmai lumea însăşi fondată pe dominare, ierarhia, spiritul de vendetă intră în criză, şi se neagă în însăşi structura sa de bază (comediantul, spiritul liber; în fine, ultraomul). „Pozitivitatea" disciplinei şi a moralei ca supunere, în acest caz, constă numai în a-şi pregăti propriul sfârşit. Dar când Nietzsche vorbeşte de disciplină ca o condiţie pentru ca omul să aibă respect faţă de sine, el vorbeşte de omul actual, în întregime determinat, la orice nivel social, de logica dominării.

Istoria omenirii a fost întotdeauna, până acum, istorie de turme supuse câtorva stăpâni: acestui fapt îi e semn, în substanţă, caracterul imperativului moralei care e exprimat în mod emblematic în etica kantiană.

„Dat fiind faptul că în orice timp, de când a existat omenirea, au existat şi turme umane (grupuri familiale, comunităţi, neamuri, popoare, state, biserici) şi a existat întotdeauna o uriaşă masă de oameni care se supune, în raport cu numărul mic al celor care comandă – prin considerarea, aşadar, a împrejurării că până astăzi ascultarea a fost exercitată şi cultivată mai mult decât orice alt lucru şi cel mai mult timp între oameni, se poate pe drept cuvânt admite că în medie, astăzi, este înnăscută cerinţa şi, în fiecare, aproape un fel de *conştiinţă* formală, care prescrie: „orice lucru trebuie să-l faci necondiţionat, sau întotdeauna necondiţionat să-l laşi deoparte", în fine „tu trebuie"... Singulara limitare a evoluţiei umane, şovăielile ei, îndelungirile, frecventele retrocedări şi ocolurile întortocheate îşi au rădăcina în faptul că instinctul gregar al supunerii este moştenit mai bine decât oricare altul, doar pe spezele artei de a porunci. Dacă ne imaginăm sporirea acestui instinct până la aberaţiile lui extreme, ne vom da seama, în fine, că cei ce au în păstrare comanda şi cei autonomi se dovedesc de-a dreptul absenţi; sau suferă interior de o rea conştiinţă şi simt nevoia de a-şi construi mai întâi de toate o iluzie, pentru a putea comanda: ca şi cum, aşadar, şi ei s-ar limita la a se supune". (JGB 199).

Caracterul imperativ al moralei, cum se vede, se impune nu numai celor slabi şi celor oprimaţi, ci tuturor, confirmând că nu există nici un tip de om actual sau mai vechi care să se sustragă logicii deformante a dominării, fie el sclav sau stăpân. Toată istoria omului până astăzi a fost istoria stăpânirii exercitate de cei puternici asupra celor slabi, de barbarii sălbatici şi râvnitori de putere asupra unor popoare mai paşnice şi mai „dedate la obiceiuri". În felul acesta până astăzi şi-a făcut *începutul* orice civilizaţie superioară pe pământ (JGB 257). Insistenţa lui Nietzsche asupra faptului că acesta e începutul oricărei civilizaţii aşa cum o cunoaştem noi astăzi serveşte fie să indice că, aşa cum de altfel a apărut deja în *Omenesc prea-omenesc,* violenţa primitivă ca şi ficţiunea, dă naştere mai apoi la roade diferite de propriile rădăcini, şi formează oameni capabili să se îndrepte către propria eliberare; fie, totuşi, ni se pare nouă, că această începere violentă a istoriei este tocmai emblema şi substanţa trecutului pe care voinţa de eliberare doreşte s-o răscumpere. Începutul istoriei este, de fapt, violenţa cu care cei puternici s-au aruncat asupra celor slabi subjugându-i, cauzând astfel toată urmarea transformărilor multiforme ale spiritului de răzbunare (istoria însăşi a culturii *noastre,* sau a oricărei civilizaţii *de până acum).* Dar din aceasta se naşte însă şi faptul că noi astăzi (şi omul în general în istoria sa) nu putem să ne raportăm la trecut decât în forma supunerii faţă de autoritatea peremptorie a ceea ce a fost-deja. Faptele istoriei sunt fapte violente; dar istoria însăşi, ca trecut de fapte, e o violenţă care se exercită asupra noastră. De aici jocul subtil care în orice societate, şi mai întâi în familie, se instaurează între autoritate şi „autor", ca acela care creşte şi se hrăneşte, deja-născutul, deja-stabilitul în viaţă, care pretinde să impună propriile-i modele de existenţă. Structura socială se menţine şi se dezvoltă numai cu violenţa prin care trecutul supune noii membri ai acesteia. Deja în *Omenesc prea-omenesc,* înainte ca ideea eternei reîntoarceri să se ivească să dea contururi şi sens mai precis acestor observaţii, Nietzsche identifică baza

solidităţii instituţiilor familiale şi sociale numai în autoritatea de tip „patern" cu care ele pretind adeziunea individului. Caracteristica educaţiei paterne (care se realizează prin stat, ca şi prin religie) e o tipică cerinţă de principiu: valabilitatea principiilor propuse este „demonstrată" de faptul că respectarea lor e utilă, face bine (MA 227). Dar această utilitate este în întregime interioară structurii sociale ce le impune ca pe nişte reguli de viaţă. În alte pagini din *Omenesc prea-omenesc* Nietzsche se arată foarte conştient de faptul – şi deja ne-am mai oprit asupra acestui lucru – că respectarea regulilor morale, când, cel mai adesea are loc, pare să vină în contrast cu avantajul nostru imediat, e în realitate inspirată de dorinţa de a fi lăudaţi, acceptaţi, oricum aprobaţi de către ceilalţi membri ai comunităţii în cadrul căreia trăim.

Trecut şi autoritate care limitează (iar în această măsură şi anulează, evident) libertatea ajung astfel să se identifice. Din acest punct de vedere modul în care, după o pagină din *Genealogia moralei,* omul instinctului răzbunării interpretează propriile-i simţăminte de culpă pentru acele „imposibil de răscumpărat instincte animale" pe care le simte vieţuind în el, văzându-le „ca duşmănie, comportament recalcitrant, revoltă împotriva „Domnului", a „Tatălui", a progenitorului şi începutului lumii" (GDM, II, 22), nu e numai o interpretare care să se suprapună *ulterior* acestor instincte, ci e – chiar prin natura sa de interpretare – faptul originar al civilizaţiei noastre. Chiar dacă e numai o interpretare, cu alte cuvinte, nu prin aceasta îşi pierde din caracterul originar: ar fi de ajuns să ne gândim la permanentul refuz nietzscheean de a distinge între fapte şi interpretări. Faptele istoriei omului sunt dintotdeauna interpretări.[5]

[5] În această afirmare a universalităţii interpretării, M. Foucault, în comunicarea prezentată la Colocviul nietzscheean de la Royaumont din 1964 (în vol. *Nietzsche*, „Cahiers de Royaumont", cit.) indica baza legăturii dintre Nietzsche, Marx şi Freud: pentru nici unul dintre cei trei nu există un „fapt" care să nu fie deja produs de un act interpretativ. Foucault pare totuşi să creadă într-o infinitate a interpretării, analoage cu aceea despre care vorbesc teoreticienii ontologiei hermeneutice, despre care vezi mai jos, p. *311* şi urm.

Această pagină din *Genealogia moralei,* deci, nu poate fi folosită pentru a susţine că structura „oedipiană" a timpului trebuie înţeleasă numai ca o posibilă interpretare a unui fenomen mai originar. Desigur, însă, că ea face parte dintr-un anumit cadru de civilizaţie, este faptul originar nu al istoriei oricărei omeniri, ci al istoriei acestei umanităţi a trecutului nostru şi prezentului nostru, modelată în toate structurile ei de către structura de dominare. E semnificativ, de altfel, că fragmentul din *Genealogia moralei* la care tocmai ne-am rfeferit se află la încheierea unui şir de capitole în care structurile fundamentale ale conştiinţei morale a omului european sunt raportate la *ressentiment,* adică la spiritul de răzbunare ce se formează într-o societate la baza căreia se află stabilirea unei dominări (a se vedea capitolul 11). Această stabilire a unei dominări din partea celor mai puternici este statul: „o înspăimântătoare tiranie, un mecanism strivitor şi fără scrupule". Statul în forma lui cea mai veche se naşte atunci când

„o turmă oarecare de animale de pradă, un neam de cuceritori şi de stăpâni, organizat în vederea războiului şi cu putere de organizare, îşi înfige fără ezitare ghearele sale de temut într-o populaţie fie şi uriaşă ca număr, dar încă informă, încă şovăitoare." (GM II, 17).

Sub stăpânirea astfel stabilită, are loc o rigidă distribuire a rolurilor şi poziţiilor din interiorul societăţii; şi, în paralel, „un uriaş *quantum* de libertate" este eliminat din lume şi făcut să devină latent. El se îndreaptă apoi contra interiorităţii omului însuşi, dând naştere conştiinţei rele, simţământului de culpă şi tuturor derivatelor acesteia.

Interpretarea supravieţuirii şi a impunerii unor instincte animale, adică al unor imbolduri nefuncţionalizate în vederea utilităţii sociale (adică în serviciul castei dominante), ca revoltă împotriva stăpânului şi a tatălui este, în această perspectivă, cu mult mai mult decât o interpretare, deosebită de un pretins fapt

originar. Interpretându-se astfel, omul care încă mai păstrează, chiar şi sub formă de instinct „animal" un anume *quantum* de libertate, nu face decât să oglindească adevărul situaţiei lui. Imboldurile animale sunt, altfel spus, efectiv o revoltă împotriva stăpânului şi a tatălui: sau contra castei dominante ce se impune prin simplul drept al *faptului,* ca orice ordine statală şi familială care are vigoare doar pentru că constituie *acum* cadrul în care individul se naşte şi ajunge să se înregimenteze, şi cu a cărei forţă-factualitate trebuie să aibă de a face. La o adică, faptul că interpretarea numită de noi „oedipiană" este o „interpretare" poate însemna un alt lucru, şi anume că şi ea este deja, la rândul ei, condiţionată de structura socială a puterii. Nu neapărat taţii şi fiii se comportă între ei precum momentele timpului extatico-funcţional din concepţia schopenhaueriană şi heracliteană despre care vorbeşte lucrarea privitoare la filosofia din epoca tragică. Ca şi modul de a trăi timpul, modul de a trăi acea temporalitate cu totul omenească care este raportul tată-fiu se deteermină numai prin raportare la situaţia fundamentală a dominării. A trăi raportul tată-fiu în termeni de conflict, ca şi a gândi temporalitatea în sens extatico-funcţional, e ceva propriu omului crescut în societatea întemeiată pe împărţirea între stăpâni şi slugi.

Pare că şi aversiunea lui Nietzsche faţă de evrei, măcar în măsura în care este autentică (şi nu e o născocire a surorii lui, ca îngrijitoare a ediţiei scrierilor postume), s-ar putea raporta la această polemică contra structurilor oedipiene ale moralităţii, ale temporalităţii şi ale puterii. Cu poporul evreu, un popor „născut pentru sclavie", începe în morală „revolta sclavilor" (JGB 195). Această revoltă, însă, înseamnă doar impunerea şi universalizarea valorilor morale reactive, îmbibate toate de simţământul de culpă faţă de o divinitate misterioasă, căreia i se atribuie toate puterile şi de către care, tocmai pentru a împărţi cu ea această putere, ne este proclamat poporul ales (cf. FW 136). Evreii sunt un popor de sclavi tocmai pentru că îşi configurează raportul lor

cu Dumnezeu în formă oedipiană ca raport cu un tată de la care ne vine totul, şi faţă de care nu se poate să nu doreşti să te revolţi.

„Numai într-un peisaj ebraic era posibil Iisus Hristos: într-un peisaj cred eu, peste care apăsa permanent norul întunecat şi sublim aducător de furtună al mâniosului Jehova. Doar aici, rara lucire neaşteptată a unei singure raze de soare, străbătând acea cumplită zi-noapte universală şi persistentă, ar fi fost simţită ca un miracol al 'iubirii', ca raza 'graţiei' celei mai nemeritate" (FW 137).

La istoria omenirii dominate de spiritul de răzbunare ca istorie a nihilismului ascendent şi a generalizării conceptului de culpă şi pedeapsă, cu respectiva stabilire a unei interpretări oedipiene a timpului şi a raporturilor familiale, socio-politice etc., se referă şi cele două segmente (d) şi (e) din cuvântarea despre mântuire. Nu numai că spiritul de răzbunare, neputând să răstoarne autoritatea cu care se impune trecutul – şi chiar autoritatea ca fiind deja-fostă, prezenţă independentă de noi şi de care noi suntem cei care depindem – ajunge să gândească totul sub înfăţişarea suferinţei şi a pedepsei, drept care totul apare demn de pieire; Zarathustra mai înşiruie o întreagă serie de urmări ale spiritului de răzbunare, începând chiar de la viziunea oedipiană a timpului. ‚Iar dreptatea însăşi constă în acea lege a timpului, prin care timpul nu poate să nu-şi devore propriii fii': aşa umbla şi predica sminteala. Lucrurile sunt orânduite moral potrivit dreptului şi pedepsei. Oh, unde-i mântuirea de curgerea lucrurilor şi de pedeapsa al cărei nume-i „existenţă"?' Aşa umbla dementa propovăduind.[6] 'Nu-i faptă care poate fi ştearsă: cum ar

[6] Izul „grecesc" al aceste teze (Anaximandru), şi faptul că Nietsche îl atribuie „dementei", trebuie văzute în lumina celor spuse de noi despre noţiunea heracliteano-schopenhauriană a timpului ca obiectiv polemic al doctrinei eternei reîntoarceri. În lumina acestui text, de altfel, trebuie revăzută şi ideea, destul de răspândită, potrivit căreia eterne reîntoarcere şi celelalte doctrine ale lui Nietsche matur sunt un efort de preluare a gândirii presocratice.

putea pedeapsa să facă ca fapta să nu se fi-mplinit?! Asta, asta-i veşnicia pedepsei al cărei nume-i „existenţă": anume că existenţa, la rându-i, nu poate să nu fie veşnic decât faptă şi vinovăţie!"

Modul pe care însăşi nebunia l-a născocit ca să iasă din această situaţie, a fost acela de a transforma vrerea în ne-vrere: e soluţia lui Shopenhauer, pe care Nietzsche o vede aici complet închisă între aceleaşi limite ale logicii nihiliste, adică ale dominării şi ale puterii extatico-funcţionale a timpului. Alternativa pe care însă Nietzsche o propune, în secvenţa (f) a cuvântării, aceea din încheiere, este *creativitatea voinţei*. „Daţi-le încolo de palavre, eu v-am îndrumat pe când vă învăţam că „voinţa e ceva care creează'. Orice 'aşa a fost' e o frântură, o taină, o hidoasă întâmplare – pân'ce voinţa creatoare nu spune şi 'dar eu am vrut să fie!' – Pân'ce voinţa creatoare nu va spune şi 'Păi eu vreau asta! şi aşa voi vrea!". Această încheiere ne trimite din nou şi la începutul cuvântării, unde problema, după cum ne amintim, era aceea a construirii unei unităţi de sens, a unei identificări a fiinţei cu valoarea, căreia i se opune întâmplătorul ca putere a ceea ce a fost care nu depinde de noi, ci ni se opune ca o limită a libertăţii şi care, de fapt, în istorie, se prezintă într-un şir de configurări al căror model fundamental este împărţirea în slugi şi stăpâni. Creativitatea voinţei despre care vorbeşte aici Zarathustra, prin urmare, este construirea de unităţi de semnificaţie, libera producere de simboluri, care însă nu poate avea loc într-o lume structurată după logica dominării. Aceasta este noutatea adevărată, esenţială, pe care elaborarea doctrinei reîntoarcerii o produce în critica nietzscheeană a metafizicii. Dacă, în esenţă, *Omenesc prea-omenesc* şi scrierile ce-i sunt apropiate ajunseseră la noţiunea spiritului liber, a gândirii genealogice ca libertate a simbolicului, precum şi la ideea fiinţei însăşi ca infinitate a interpretării, obstacolul ce încă se mai interpunea unei depline putinţe de a gândi libertatea simbolicului era dat de permanenta subsistare a unei lumi în cadrul căreia

această libertate rămânea o evaziune, o excepţie, o uşurare momentană, şi în definitiv pur estetică, mai presus de nebunia şi de eroarea ce rămâneau solid implântate în viaţa de zi cu zi a omului. Problema acelei situaţii de excepţie a spiritului liber şi a libertăţii simbolicului l-a făcut pe Nietzsche, mai întâi, să formuleze vestirea morţii lui Dumnezeu ca prim fapt al construirii unei lumi noi, în care spiritul liber putea să devină cu adevărat principiul unei noi umanităţi. Însă moartea lui Dumnezeu n-ar însemna nimic, dacă nu i-ar urma şi distrugerea a tot ce a însemnat Dumnezeu şi încă mai înseamnă în istoria omului: garanţia şi ratificarea supranaturală a oricărei autorităţi, a oricărei ordini ce se vrea stabilă şi prin urmare se propune ca sacră, a oricărei solidităţi metafizice a fiinţei şi a oricărei nemijlociri morale a libertăţii şi a responsabilităţii. Ansamblul tuturor acestor elemente încă teologice ale existenţei, odată cu prezentarea ideii eternei reîntoarceri, apare unificat în jurul unui singur fapt central, acela al structurii lineare, extatico-funcţionale, a timpului. Pentru a-l lichida cu adevărat pe Dumnezeu, adică a lichida acea limită metafizică ce se opune libertăţii gândirii genealogice, deplinei libertăţi a simbolicului nemaifuncţionalizat potrivit societăţii lui *ratio*, se cere a fi atacată structura timpului. Nu pentru că s-ar putea imagina vreodată o omenire fără trecut şi fără viitor (fiindcă şi asta ar fi tot o gândire a eternei reîntoarceri în termeni de nihilism negativ: trecut şi viitor ori sunt ce sunt, adică extatico-funcţionale, autoritar-transcendente, oedipiene, ori nu sunt deloc); dar pentru că trebuie construit un om în stare să se pună în raport cu trecutul şi cu viitorul într-un fel liber de maladia lanţurilor, mai presus de logica conflictului şi a împărţirii originare (originare pentru civilizaţia noastră) între slugi şi stăpâni.

Ceea ce eterna reîntoarcere neagă nu-i atât timpul – cel cantitativ al mecanicii, cel linear al istorismului, şi extatic în sensul spiritualismului şi al existenţialismului – ci şi structura dominării, de care, în diferite moduri, toate aceste concepţii

despre timp sunt legate. Voinţa nu poate, desigur, să vrea în sens invers, în sensul literal al cuvântului, adică să desfacă ce s-a făcut şi s-o ia mereu de la capăt; dar nici nu poate, aşa cum s-a înţeles în general până acum acel „aşa am vrut eu să fie", să se mulţumească să ia act, în chip spinozian, de necesitatea a toate. Faptul că voinţa este creatoare exclude o asemenea atitudine; el înseamnă, dimpotrivă, că ea trebuie să se poată naşte într-o lume în care împrejurările exterioare, acel deja-fost şi deja-voit de către alţii, să nu i se impună individului ca limitări şi negări ale creativităţii lui. Această lume e cu putinţă de gândit, e lumea în care nu mai există împărţirea între stăpâni şi sclavi care domină şi modelează toată istoria civilizaţiei omeneşti a trecutului şi prezentului. Tocmai în acest sens poate fi interpretată o inedită din epoca *Ştiinţei voioase*, care însă se referă în principal la natura anorganică, dar poate să se refere şi la om: materia anorganică nu învaţă niciodată nimic din trecut, nu are experienţă; dacă nu ar fi aşa, n-ar putea să existe repetare, dat fiind că de fiecare dată s-ar naşte noi calităţi, îmbogăţite de acest trecut nou (cf. V, 2, p. 422). Omul, ca să reluăm chestiunea aşa cum o situează cea de a patra carte din *Ştiinţa voioasă*, se poate repeta numai în măsura în care nu are trecut; adică poate să se realizeze ca unitate între fiinţă şi semnificaţie, ca fericire deplină, aşa încât să se poată voi pe sine chiar şi etern aşa cum e, numai dacă nu are trecut; dacă n-are limite extraordinare care să i se impună ca „fapte" ineluctabile libertăţii sale.

Toate acestea, deşi furnizează o substanţă istorică precisă eliberării simbolicului, care nu se poate mulţumi să fie doar o luare de cunoştinţă de necesitatea erorii, mai oferă şi importante indicaţii ca să înţelegem în ce sens va vorbi Nietzsche, chiar şi prin noţiunea de voinţă de putere, cel puţin în chip fundamental, despre *voinţă* şi despre *putere*. E adevărat, altfel spus, că pentru a dobândi libertatea simbolicului voinţa trebuie să acţioneze şi în sensul de a se opune cu orice chip dominării; că trebuie să ţină loc de facultate de decizie, în sensul muşcăturii păstorului faţă de

şarpe, care nu-i numai sforţarea de a „înghiţi" necesitatea dezvăluită a totului, ci actul istoric prin care se instituie o nouă umanitate. Dar în sine şi de la sine, dincolo de lumea condiţiei intermediare în care se hotărăşte trecerea de la nihilismul negativ la nihilismul pozitiv, voinţa nu-i altceva decât forţa simbolizatoare, creativitatea de simboluri unitare, de semnificaţii încorporate pe deplin în existenţă.

Prin actul de forţă cu care se eliberează – şi care încă implică totdeauna, ca orice act revoluţionar, o anumită cantitate de violenţă, care-l leagă de lumea veche – voinţa se aşează în condiţia de a putea realiza existenţa ca unitate de fiinţă şi semnificaţie, şi, în principal, în asta constă pentru ea putinţa şi forţa. Ceea ce creează ultraomul, scrie Nietzsche într-o însemnare din *Voinţa de putere,* este „înălţarea foarte mare a conştiinţei de forţă", şi la aceasta se ajunge prin eliminarea oricărei dependenţe de morală, de orice credinţă în necesitate, de orice fatalism, de orice iubire de stabilitate şi siguranţă; precum şi, paradoxal, prin eliminarea chiar a „voinţei" însăşi (WzM 1060). Voinţa scrisă cu ghilimele şi voinţa în sensul violenţei opuse structurii de dominaţie, care trebuie în cele din urmă să se elimine şi pe ea însăşi, cel puţin în această natură încă violentă, pentru a lăsa să subziste doar libera creativitate a simbolicului, puterea ca şi capacitate de a produce forme semnificante, coerente, poetice, care nu mai sunt funcţionalizate nici întru susţinerea lumii dominării, nici pentru distrugerea acesteia. Desigur, omul se înnobileză cu ajutorul dominării, care nu mai slujeşte nici un Dumnezeu (Mu XIV, 41); dar o atare dominare e dominarea pe care voinţa artistică de a plăsmui forme, în afara oricărei necesităţi de luptă cu natura sau cu ceilalţi oameni, o exercită asupra „materiei" pe care şi-o alege în decizia sa creatoare. Modelul creativităţii voinţei, aşa cum apăruse şi în analiza autonegării metafizicii şi a funcţiei pe care o exercita în ea, în mod aparte, arta, este chiar felul cum produce artistul, în măsura în care nu e şi el redus la un instrument al cerinţelor lumii

producţiei sociale organizate. În principal pe acest model concepe Nietzsche tot ceea ce unifică el sub numele de voinţă, forţă, putere. Orice altă concepţie despre voinţă face parte din acea voinţă care trebuie să fie eliminată, potrivit însemnării pe care tocmai am citat-o, tocmai pentru că încă mai aparţine lumii conflictului şi maladiei lanţurilor. De aceasta va trebui să ţinem cont, peste puţin, când ne vom pune problema de a evalua interpretarea propusă aici a eternei reîntoarceri ca eliberare de sub dominaţie, cu diferitele semnificaţii ale voinţei de putere. În cuvântul lui Zarathustra despre mântuire e clar că eliberarea de trecut şi afirmarea creativităţii împotriva limitei pe care el o reprezintă trebuie înţelese ca eliberare de spiritul de răzbunare – adică de concepţia oedipiană a timpului, de conţinutul şi de forma autoritară a trecutului, în vederea producerii, în sine şi în lumea pe care şi-o construieşte, a unei perfecte unităţi dintre sens şi eveniment. Acest nex dintre eliberarea de orice supunere şi obedienţă şi eliberarea de trecut în vederea creării de unitate de sens e adusă în discuţie explicit în cuvântarea „Despre marele suspin", care-i una dintre ultimele din cea de a treia parte a lui *Zarathustra,* şi urmează după vestirea eternei reîntoarceri reprezentată de cuvântarea despre viziune şi enigmă.

„O, suflete al meu, te-am învăţat să zici „astăzi" precum ai spune „odinioară" ori „altădată" şi să dansezi, în cerc, trecând peste orice „aici", „colea", „acolo" cu hora ta circulară. [...] O, suflete al meu ţi-am redat libertatea faţă de toate lucrurile create şi increate: Şi cine mai cunoaşte, ca tine, plăcerea lucrurilor viitoare?... Suflete al meu, eu te-am dezrobit de orice supunere, de orice plecăciune şi ascultare faţă de alţii: ţi-am dat numele de 'curbă a necesităţii' şi de 'destin'. Suflet al meu, ţi-am dat nume noi şi jucării multicolore, te-am numit 'destin' şi „mărginire a mărginirilor" şi 'cordon ombilical al timpului' şi „clopot de azur'... Unde anume ar putea trecutul şi viitorul să se mai apropie decât în tine?" (Z III, „Despre marea oftare").

Elementele pe care le-am indicat sunt lămurit legate în pagina de faţă: eliberarea de structura rigidă a timpului se concretizează ca eliberare de orice obedienţă şi supunere, şi ca urmare a unei asemenea eliberări sufletul devine destin şi curbă a necesităţii, care sunt însă, pentru el, doar nişte nume noi şi jucării frumos colorate, potrivit acelei linii a eliberării simbolicului şi a triumfului autonom al instinctului comediantului care constituie spiritul liber, dar care se consolidează ca mod de a fi efectiv posibil pentru ultraom numai după descoperirea eternei reîntoarceri şi a semnificaţiilor ei eliberatoare. Numai în unitatea lor aceste trei elemente constituie adevăratul sens al eternei reîntoarceri: pura eliberare de structura rigidă a timpului, izolată în caracterul ei formal, nu are nici un sens propriu-zis inteligibil, este un concept gol; pura eliberare de supunere şi de ascultare (cea de a doua metamorfoză: leul) ar rămâne, ca act de voinţă ce este încă neapărat violent, în cercul logicii dominării, al violenţei metafizice, al imboldului de răzbunare. Cât despre eliberarea de imboldul comediantului care constituie cel de al treilea element, ea singură ar putea da naştere unei atitudini de nihilism negativ, mulţumit de a fi recunoscut deşertăciunea totului, sau cel mult cu atitudinea spiritului liber, care în chip excepţional, şi tot într-o lume condusă de logica dominării, adică a lui *ratio,* a erorii necesare, se înalţă în unele momente deasupra nebuniei obişnuite şi a violenţei ce-o însoţeşte. Numai prin seriozitatea eliberării de orice supunere – care-i permite să devină, din evaziunea estetistă a celor puţini, un mod de a fi al unei noi specii de oameni într-o lume nouă – eliberarea simbolicului capătă greutate şi concreteţe. Şi numai întrucât se depăşeşte într-o lume nouă în care simbolul e libertate, în care existenţa nu mai e tindere, ci experienţă a unităţii perfecte dintre fiinţă şi sens, actul cu care voinţa decide propria-i eliberare se răscumpără de violenţa care încă o mai întinează şi se sustrage maladiei lanţurilor.

După cum se vede, în această perspectivă eterna reîntoarcere include în propria-i sferă toate feluritele sensuri pe care treptat

Nietzsche a ajuns să le atribuie autonegării metafizicii, nihilismului, procesului de autonomizare a simbolicului care însoţeşte această evoluţie. Fiecare dintre aceste elemente contează sau trebuie luat numai în conexiune cu celelalte, iar unitatea lor constituie sensul eternei reîntoarceri a aceluiaşi. Caracterul problematic cu care ne apare aici toată această noţiune nietzscheeană, şi care-i justifică pe interpreţii ce vorbesc, în legătură cu ea, de un „mit literar“[7], se explică totuşi dacă se ţine cont de observaţiile pe care le-am făcut introducând această a treia secţiune a lucrării noastre. Problematicitatea noţiunii de eternă reîntoarcere nu e cuprinsă în noţiunea însăşi, ci în noi care o întâlnim, şi care suntem încă în condiţia de a-i percepe adevărul numai „per speculum et in aenigmate“, exact ca pe adevărul Sfintei Scripturi, deoarece numai prin realizarea a ceea ce s-a vestit vom deveni şi pe deplin capabili să înţelegem sensul vestirii. Aceasta, în cazul lui *Zarathustra* (dar poate şi în cazul Scripturii, în ciuda oricărei „escatologii ce derivă din ea“ şi a oricărei dislocări a perfecţiunii şi a salvării pe care ea o vesteşte într-un îndepărtat dincolo), înseamnă că eterna reîntoarcere nu-i un concept de care se poate lua act teoretic, discutându-i posibilitatea şi eventuala contradicţie „logică“ (cu instrumentele logicii dominării!); ci o vestire care propune un experiment, o preschimbare practică radicală a modului de a fi al omului, ca urmare a căreia doar, ni se va lămuri şi sensul

[7] A se vedea excelentele studii ale lui F. Masini adunate în cea de a doua parte a volumului *Alchimia degli estremi,* Parma, Studium Parmense, 1967; despre mit, de exemplu, pp. 92 şi 140. Atât în ce-l priveşte pe Nietzsche, cât şi în ce priveşte tema legată de semnificaţia avangardei literare din secolul al XX-lea (despre aceasta din urmă vezi recenta lucrare *Dialettica dell'avanguardia,* Bari, De Donato, 1973), Masini iese hotărât din schema lukacsiană, mai ales prin mai marea participare personală şi mai atenta inteligenţă critică cu care abordează studierea acestor argumente. Nietzscheeana experienţă a extremelor rămâne totuşi şi la el ferecată în sfera unei drame de revoltă internă faţă de burghezia aflată în decadenţă, fără vreo legătură adevărată cu mişcarea revoluţionară.

doctrinei, prin experienţa vie pe care o vom face. De altfel, tocmai asta şi este ceea ce ne învaţă diferitele cuvântări ale lui Zarathustra pe care le-am analizat în capitolul de faţă: domnia sensului, ca sferă de semnificaţie, toată desăvârşită şi legată pe dinlăuntru, riguroasă şi independentă ca o operă de artă, se constituie numai ca urmare a unei decizii practice care elimină limitele libertăţii reprezentate de supunerea în care omul a crescut şi trăieşte. Această schimbare e în acelaşi timp, cum ne apăruse şi din cuvântarea despre viziune şi enigmă, un act de voinţă şi o suprimare a voinţei. Ultraomul (fiindcă la el face aluzie *Voinţa de putere* în fragmentul citat, în care-l numeşte om superior) este unul ce trăieşte „dincolo de stăpânitori, liber de orice legătură"; iar în stăpânitori nu vede altceva decât propriile-i instrumente (fazele de violenţă revoluţionară prin care în chip necesar a trebuit să treacă) (WzM 998). Dar în sine şi pentru sine, superioritatea ultraomului este aceea pe care acum ar trebui s-o denumim o superioritate *hermeneutică:* e capacitatea lui de a alcătui unităţi semnificante acolo unde omul vechi nu vedea şi nu experimenta decât hidoasa întâmplare. „Eu vă învăţ că există oameni superiori şi inferiori şi că, în anumite împrejurări, un singur individ poate justifica existenţa unor milenii întregi: înţeleg să vorbesc despre un om mai complet, mai bogat, mai întreg în raport cu nenumăraţi alţi oameni fragmentari" (WzM 997). Este clară, mi se pare, conexiunea pe care această noţiune de „superioritate" o are cu cuvântul lui Zarathustra despre mântuire ca mântuire a fragmentarităţii şi construire a unităţii sensului.

Ultraomul pe care astfel, prin precizarea sensului eternei reîntoarceri, Nietzsche a ajuns să-l contureze, şi care se poate chema, fără îndoială, pe baza celei de a patra cărţi din *Ştiinţa voioasă,* acel om ce poate să voiască reîntoarcerea pentru că-i un om fericit, are un „contratip" al său, precis, în tradiţia filosofică occidentală, pe care-i potrivit s-o amintim explicit, dată fiind importanţa pe care a căpătat-o în discuţia filosofică a secolului al XX-lea în legătură cu problematica existenţialistă, şi pe care pare

încă menită s-o capete în momentul deplinei extinderi a societăţii tehnocrate, care se prezintă ca o perfectă manifestare a metafizicii chiar şi în semnificaţia ei de separaţie între concreta existenţă individuală şi semnificaţie, esenţă, valoare a acestei existenţe în tot. Ne referim, cum de altfel a apărut clar din multe lucruri discutate până aici, la noţiunea de *conştiinţă nefericită* care se găseşte elaborată în *Fenomenologia spiritului* a lui Hegel. O comparare punctuală a ultraomului nietzscheean cu conştiinţa nefericită a lui Hegel ar cere înainte de toate o reconstituire analitică a acestei doctrine hegeliene, care nu-şi are locul aici. Pentru noi, deocamdată, se cere să indicăm mai explicit doar unele puncte deja întâlnite ici-colo în cursul cercetării noastre, ce pot oferi punct de pornire unei investigări mai ample, ulterioare, asupra semnificaţiei raportului şi a posibilei confruntări. Compararea se impune de la sine pe baza a înşişi termenilor respectivelor chestiuni aşa cum au fost ele puse de Hegel şi de Nietzsche: atât în ceea ce priveşte opoziţia dintre fericirea ultraomului şi nefericirea conştiinţei din *Fenomenologie;* cât şi în ce priveşte rolul fundamental pe care-l joacă la Hegel şi la Nietzsche noţiunea de conflict între stăpân şi slugă. La Nietzsche, aşa cum s-a văzut, conflictul dintre stăpâni şi slugi stă la originea oricărei civilizaţii omeneşti, cel puţin aşa cum s-a realizat ea până acum, şi ca atare determină şi toate structurile conştiinţei şi ale subiectivităţii; ultraomul e cel care nu numai că depăşeşte prin decizie condiţia conflictului, dar este şi cel care se realizează pe deplin numai negându-şi propria negaţie, ca s-o spunem în termeni hegelieni, adică renegând şi voinţa ca extremă formă de violenţă ce este încă internă lumii conflictuale. Pentru Hegel, conflictul dintre sclav şi stăpân se situează pe pragul celei de a doua „staţiuni" a itinerariului fenomenologic, adică inaugurează momentul conştiinţei de sine ca moment în care subiectul, de la etapa atenţiei îndreptate în principal către altul decât sine, către obiectul ca aparent independent de el, trece la recunoaşterea de a fi el însuşi adevărata realitate a lucrurilor,

recunoaştere care e pregătită de descoperirea pe care intelectul o face, pe urmele lui Kant, a propriei funcţii constitutive în structurarea naturii ca lume a experienţei. În această trecere la conştiinţa de sine, în care, tocmai prin punctul de vedere schimbat (centrul nu mai e obiectul, ci subiectul) subiectul nu se mai defineşte ca ochi teoretic care observă lumea, ci ca dorinţă şi apetit care, cu ajutorul recunoaşterii şi a suprimării alterităţii obiectului, vrea să ajungă să stabilească propria-i identitate cu sine însuşi, eul nu mai întâlneşte obiectul ca lucru, ca pur în sine, ci ca viaţă vie caracterizată de autoreflecţie. Cu alte cuvinte: pe când conştiinţei lucrul îi apare ca simplu obiect, ca în sine opus conştiinţei, a cărui menire e aceea de a fi suprimat în alteritatea sa şi recunoscut ca format şi constituit de către conştiinţa însăşi, conştiinţei de sine ca apetit lucrul îi apare ca viaţă trăitoare; ceea ce autoconştiinţa vrea nu poate fi pura suprimare a realităţii obiectului dorinţei sale, dat fiind că acesta o satisface tocmai continuând să subziste într-o anume independenţă. Conştiinţa de sine ca dorinţă şi apetit voieşte deci să se realizeze cu ajutorul lui altul ca altul. Acest altul care poate şi să mijlocească conştiinţa de sine cu ea însăşi poate fi doar o altă conştiinţă de sine.[8]

[8] Cf. *Fenomenologia dello spirito,* trad. it. de E. De Negri, Florenţa, La Nuova Italia, 19632, vol. I, pp. 140-50: „Conştiinţa de sine e sigură de ea însăşi numai pentru că anulează această alteritate care i se prezintă ca viaţă independentă: ea e *concupiscenţă sau apetit [...]* Dar prin această satisfacere, conştiinţa face experienţa independenţei obiectului ei. Apetitul şi siguranţa de sine însuşi, atinsă prin satisfacerea apetitului însuşi, sunt condiţionate de obiect; într-adevăr satisfacerea subzistă prin suprimarea acestui Altul, şi pentru ca să fie suprimarea, trebuie ca şi acest Altul să fie [...].

În virtutea independenţei obiectului, conştiinţa de sine poate prin urmare să ajungă la satisfacere numai când obiectul însuşi îşi împlineşte în el negarea lui [...]. În viaţă, care e obiectul apetitului, negaţia este: ori *într-un altul,* adică în apetit; ori e ca *determinare* către o altă figură indiferentă; ori e ca *universală natură anorganică* a vieţii respective. Dar o natură universală independentă de felul acesta, în care negaţia este ca o negare absolută, este genul ca atare, altfel spus, *conştiinţa de sine. Conştiinţa de sine îşi atinge satisfacerea numai printr-o altă conştiinţă de sine.*

Conştiinţa de sine, ca una care recunoaşte că este adevăratul principiu constitutiv al lumii „obiective", poate subzista numai în pluralitatea conştiinţelor de sine: „autoconştiinţa este în şi pentru sine întrucât şi în măsura în care ea este în şi pentru sine faţă de o alta: sau, altfel spus e reală numai ca ceva recunoscut".[9] Dacă se trece, simplificând oarecum, peste aparenta abstrusitate a textului hegelian, se descoperă în toată această mişcare a trecerii de la conştiinţă la conştiinţa de sine o „reducere" analoagă cu aceea pe care am văzut-o în reconstituirea nietzscheeană a istoriei metafizice şi a negării ei, mai ales în *Genealogia moralei;* structurile lumii obiective sunt readuse la structuri ale lumii subiective şi spirituale, iar acestea sunt determinate ca un ansamblu de raporturi interpersonale de conflict, de supremaţie şi supunere. Însă, recunoaşterea reciprocă în care doar conştiinţa de sine se formează ca atare, şi prin urmare joacă rol şi de „conştiinţă transcendentală" kantiană în constituirea lumii naturii ca lume a experienţei posibile, se petrece la Hegel în conflictul stăpân-sclav. Recunoaşterea reciprocă a conştiinţelor de sine poate într-adevăr avea loc numai într-o luptă în care ambele îşi pun la bătaie propria lor viaţă, fiindcă numai în acest fel ele se manifestă ca adevărate conştiinţe de sine, care transcend total faptul lor de a fi în sine, ca lucruri, adică existenţa lor de fiinţe vii printre toate celelalte.[10]

[9] *Fenomenologia dello spirito,* trad. cit., vol. I, p. 153.

[10] Cf. *Fenomenologia dello spirito,* trad. cit., vol. I, pp. 156-57: „Mai întâi conştiinţa de sine e simplu a fi-pentru-sine, e egală cu ea însăşi, pentru că exclude *de la sine orice alteritate [...]* Dar altul este şi el o autoconştiinţă; un individ răsare în faţa unui alt individ *[...]* Dar *prezentarea* de sine ca pură abstracţie a autoconştiinţei constă în a se arăta pe sine ca pură negare a laturii sale obiective, sau în a arăta că nu este ataşată, nici de vreo *fiinţare* concretă anume, nici de universala singularitate a fiinţei-aici în general, şi nici măcar de viaţă. Acest mod de a se prezenta înseamnă a lucra *dublat:* lucrarea în privinţa altuia şi lucrarea pentru sine însuşi *[...]* Legătura dintre ambele conştiinţe de sine este deci astfel alcătuită, încât ele *dau probă / dau dovadă* reciprocă de ele însele prin lupta pe viaţă şi pe moarte. Ele trebuie să înfrunte această luptă,

Biblioteca Centrală Universitară TIMIŞOARA "EUGEN TODORAN"

La Nietzsche, acest conflict în care se formează conştiinţa omului occidental, şi care-şi găseşte ultima manifestare în subiectul creştin-burghez, determină toate structurile lumii morale, metafizice, religioase, sociale în genere, pe care acest om ajunge să le făurească istoric. Pentru a depăşi conflictul şi structurile care depind de el se cere o radicală schimbare a omului în existenţa lui individuală şi socială, acea hotărâre eternizantă despre care vorbeşte Zarathustra, ce implică şi suprimarea „subiectului" în felul cum s-a determinat el în toată tradiţia europeană. La Hegel, în schimb, conflictul stăpân-sclav apare ca o etapă pozitivă, chiar dacă mai apoi trebuie depăşită, a itinerarului fenomenologic ce reconstituie înălţarea eului din punctul de vedere empiric la punctul de vedere filosofic, de la pura senzaţie la spirit. Dezvoltarea dialectică a diferitelor figuri fenomenologice succesive depăşeşte oare cu adevărat conflictul sclav-stăpân în care se formează originar conştiinţa de sine? A pune această problemă înseamnă a ne întreba dacă filosofia lui Hegel nu este în întregime determinată de acest model conflictual de bază, care, el, departe de a reprezenta doar o fază depăşită în formarea subiectivităţii, îi constituie probabil forma arhetipală şi fundamentală.

---

pentru că trebuie, în altul şi în ele însele, să înalţe până la treapta adevărului certitudinea lor de *a fi pentru sine*. Şi numai punând în joc viaţa se păstrează libertatea, se dă dovadă că pentru conştiinţa de sine esenţa nu e *fiinţa*, nu modul nemijlocit în care autoconştiinţa se iveşte, nu faptul de a fi coborât din ea în expansiunea vieţii. [...] Individul care nu şi-a pus la bătaie viaţa, poate să şi fie recunoscut ca *persoană*; dar nu a atins adevărul acestei recunoaşteri ca recunoaştere de conştiinţă de sine independentă". În acest text hegelian, este evident cercul care se stabileşte între conflictualitate şi autoconştiinţă; pe de o parte, într-adevăr, autoconştiinţa se formează numai pe baza conflictului; dar conflictul ca o cale necesară acestei formări e cerut numai pentru că subiectivitatea umană e gândită în termeni de reflecţie, de autoconştientizare, şi, spiritualistic, de înălţare deasupra fiinţării imediate ca existenţă biologică.

De altfel, conştiinţa nefericită care încheie momentul fenomenologic al conştiinţei de sine, deschis de conflictul stăpân-sclav, nu e dincolo de conflict, ba chiar – după o schemă pe care Nietzsche o va pune în lumină şi o va aplica larg în analizele spiritului de răzbunare şi ale diferitelor lui forme de interiorizare – reproduce numai conflictul la nivel interior. Toate figurile autoconştiinţei, adică scepticismul, stoicismul şi conştiinţa nefericită reproduc la diferite niveluri de interiorizare conflictul fundamental stăpân-sclav, care de altfel nu e un *prim* moment al autoconştiinţei, ci un soi de definiţie generală a *întregii* lumi a conştiinţei de sine însăşi, articulată mai apoi interior în cele trei momente amintite. Sensul general al conflictului stăpân-sclav, care-i cel de a realiza conştiinţa de sine numai ca recunoscută de cealaltă conştiinţă de sine, se regăseşte în starea cea mai pură şi mai transparentă în conştiinţa nefericită, care e „sentimentul durerii purei subiectivităţi ce nu-şi mai are în ea însăşi propria-i substanţă". Nefericirea conştiinţei hegeliene este deci paralelă cu instinctul de răzbunare al conştiinţei conflictuale nietzscheene care nu-şi are nici ea în sine propria-i substanţă, trebuie să caute dincolo de ea însăşi motivul propriei existenţe, al propriei ei suferinţe, al autosciziunii care o chinuie; şi, ca şi conştiinţa nefericită hegeliană, caută toate acestea în Dumnezeu.

După cum se vede, elementele pentru o paralelă între modul nietzscheean şi cel hegelian de a descrie structura conflictuală a conştiinţei nu lipsesc, şi ar putea fi ulterior şi aprofundate. Problema, însă, nu e de stabilit dacă şi în ce măsură asemenea paralele se pot susţine şi pot avea o valoare lămuritoare pentru înţelegerea unuia sau a altuia dintre cei doi filosofi. Noţiunea hegeliană de conştiinţă nefericită şi demascarea nietzscheeană a structurilor conflictuale ale conştiinţei trebuie mai degrabă considerate întâi de toate ca două *fapte* determinante ale istoriei omului european, şi citite în semnificaţia pe care o au în cadrul acestei istorii. Desfăşurarea hegeliană a conştiinţei de sine pe

baza conflictului sclav-stăpân, care mai apoi se interiorizează, dar se şi conservă, în conştiinţa nefericită, nu se poate înţelege altfel decât ca afirmare a tezei potrivit căreia conflictul e necesar formării oricărei conştiinţe umane; teză, care, de altfel, este în multe feluri reluată şi concretizată în psihanaliză, prin teoria caracterului fundamental al conflictului oedipian pentru formarea personalităţii. Hegel şi Freud, în acest fel, acceptă o primă parte a discursului nietzscheean, acela care priveşte structura conflictuală a conştiinţei omului prezent; însă din descrierea felului în care omul prezent este, ei fac o teză despre felul cum omul nu poate să nu fie. Tot ceea ce Freud spune apoi despre opoziţia între principiul de plăcere şi principiul de realitate, despre sublimare (şi, deci, despre reprimare) ca bază necesară a oricărei civilizaţii, apare, din punctul de vedere nietzscheean, profund legat de această primă şi esenţială „canonizare" a conflictului oedipian, care refuză să considere posibilitatea unui om ne-bolnav de maladia lanţurilor. Paralele cu aceste doctrine freudiene, care par să lege posibilitatea oricărei civilizaţii de formarea conflictuală a conştiinţei, apar toate acele dezvoltări pe care, în *Fenomenologie* şi apoi în construirea sistemului, Hegel le prezintă despre viaţa conştiinţei aşa cum s-a determinat ea originar pe baza conflictului sclav-stăpân. Dacă conştiinţa nefericită nu reprezintă o adevărată depăşire a acestui conflict, ci interiorizarea lui, etapele ulterioare ale itinerarului fenomenologic depăşesc ele cu adevărat, la rândul lor, nefericirea conştiinţei? Răsturnarea care se petrece odată cu trecerea de la autoconştiinţă la raţiune, a treia staţiune a itinerarului fenomenologic, şi apoi pasul decisiv care separă în două mari blocuri *Fenomenologia*, trecerea de la raţiune la spirit, par să fie doar nişte dislocări succesive ale nefericirii conştiinţei în configurări „obiective" tot mai noi. Separarea de semnificat, ecartul dintre a fi şi a şti, de altfel, este motorul întregii dezvoltări fenomenologice; iar acest ecart îşi are originea sa şi momentul său arhetipal tocmai în conflictul stăpân-sclav, sau,

dacă voim, în conflictualitatea originară a autoconştiinţei care este astfel numai întrucât e recunoscută de alţii: conflictul, aici, se naşte nemijlocit din faptul că nu posedă în sine propria-i esenţă, din trebuinţa de a o căuta mediindu-se cu ea însăşi prin celălalt ca altă conştiinţă de sine.

O demonstrare exhaustivă a semnificaţiei arhetipale şi determinante pe care o are conflictul sclav-stăpân pentru toată filosofia lui Hegel ar cere, evident, o reconstituire, în cheia aceasta, a întregului sistem. Desigur, e chiar prea evident că dialectica însăşi e modelată pe luptă şi, ca şi în cazul conştiinţei nefericite, pe interiorizarea termenilor conflictului şi a structurii însăşi a acestuia: sinteza nu e un moment cu adevărat succesiv faţă de teză şi antiteză, ci e a lor unitate-tensiune; conflictul nu e depăşit, ci închis înlăuntrul unei forme unitare care, la rândul ei, devine termenul ulterior şi aşa mai departe. Firește, rămâne să ne întrebăm dacă Hegel nu teoretizează o definitivă suprimare a conflictului cel puţin în spiritul absolut. Dificultăţile ce au apărut în jurul acestei noţiuni, însă, şi mai ales aceea care-i obiectează lui Hegel că atingerea deplinei autotransparenţe a spiritului ar echivala cu sfârşitul însuşi al istoriei, par a putea fi deduse din faptul că, nici în spiritul absolut nu-i vorba atât de o depăşire a structurii conflictului, ci de o victorie definitivă care rămâne marcată de maladia lanţurilor, tocmai în măsura în care nu mai lasă să subziste nimic în afară de sine, ca un cuceritor lacom şi nemilos ce ar realiza obţinerea păcii numai cu preţul nimicirii totale a adversarului.

Această tematică, însă, o vom mai întâlni şi în capitolul următor, acolo unde va trebui să ne întoarcem la semnificaţia hermeneutică a ideii eternei reîntoarceri şi să vedem în ce raport stă această semnificaţie cu tematica hegeliană a vicleniei raţiunii. Aici deocamdată. e suficient că am văzut că o semnificaţie cel puţin plauzibilă a *cazului Zarathustra* în comparaţie cu *cazul Fenomenologia spiritului*, adică a confruntării celor două opere considerate ca fapte ce privesc istoria conştiinţei omului

occidental, poate fi văzută în faptul că *Zarathustra* pune în evidenţă conexiunea ce leagă, la Hegel, conflictul sclav-stăpân cu conştiinţa nefericită şi cu toate formele vieţii spiritului aşa cum se articulează ele în diferitele părţi ale sistemului său. Pentru Hegel, omul care se formează în conflictul sclav-stăpân este omul *tout court,* singurul capabil să construiască o civilizaţie, chiar *civilizaţia,* identificată cu aceea a Europei creştin-burgheze. Nietzsche a recunoscut, firește, conflictul, acea îngrozitoare „putere a negativului", ca moment determinant al formării omului aşa cum a fost până acum şi cum încă mai este; dar tocmai pe această bază a înţeles să pună conştiinţa europeană în faţa unei decizii, aceea pe care el o sintetizează în ideea emblematică a eternei reîntoarceri, şi care constă în a încerca experimentarea unei umanităţi libere de structurile dominării.

5
ULTRAOMUL ŞI LUMEA ELIBERATĂ

Ultraomul în afara sistemului lui ratio

În sinteza celor trei semnificaţii pe care eterna reîntoarcere ni le-a dezvăluit până aici: răsturnare a structurii rigide a timpului, eliberare de trecut ca autoritate şi supunere, eliberare a simbolicului, se pot vedea liniile ce definesc şi ceea ce Nietzsche a numit *Uebermensch;* şi care, în felul acesta, cum deja am avut prilejul să observăm, se manifesta ca o formă de umanitate situată totalmente *dincolo* de omul aşa cum este el astăzi; nu e o intensificare a esenţei omului aşa cum s-a manifestat ea până acum,[1] şi nici, cum ar voi Heidegger, omul ca fiind în stare să „treacă dincolo", într-o direcţie ce confirmă şi potenţează doar structurile metafizicii pe care se întemeiază lumea noastră.[2] Această figură de om al -lui-dincolo, ca cel care trăieşte în sine cele trei aspecte fundamentale ale eternei reîntoarceri, reprezintă răspunsul lui Nietzsche la problema pe care şi-o pusese în încheierea itinerarului de autonegare al metafizicii, rezumat în chestiunea spiritului liber, al excepţionalităţii şi provizoratului său. Atare excepţionalitate, provizorietate, problematicitate substanţială a spiritului liber şi a gândirii genealogice se rezolvă

[1] A se vedea mai sus, nota 11 a cap. 1 din secţiunea de faţă.

[2] Este teza deja amintitelor studii ale lui Heidegger despre Nietzsche, mai cu seamă a studiului „Wer ist Nietzsches Zarathustra?", conţinut în *Vorträge und Aufsätze,* cit.

numai, – în caz că-i valabilă reconstituirea pe care am încercat-o, prin descoperirea faptului că toate structurile metafizico-morale în care e făurit şi de care suferă omul actual se referă la *dominare,* la autoritatea care ni se impune cu caracterul indiscutabil a ceea ce este deja-prezent, deja-fost, deci la trecutul care în acest sens nu este nicidecum formal. Dacă spiritul liber şi gândirea genealogică reprezentau o renaştere a dionisiacului la sfârşitul procesului de dezvoltare a metafizicii, renaştere legată în chip esenţial de însăşi această totală desfăşurare, acum a apărut clar că renaşterea şi eliberarea dionisiacului pot deveni cu adevărat început al unui nou mod de existenţă, şi nu doar provizorie eliberare „estetică" a celor puţini, numai dacă omul se eliberează de metafizică şi de toate structurile autoritar-paterne pe care ea, în cursul istoriei ei, le-a produs şi consolidat.

Toate acestea trebuie clarificate şi subliniate cu deosebită insistenţă, împotriva acelor perspective care, mai ales astăzi în momentul de vogă „structuralistă", tind să-l citească pe Nietzsche exclusiv ca pe un teoretizator al libertăţii lumii simbolurilor, al vertiginoasei circularităţi a limbajului şi a semnelor în general, nerelevând, sau relevând în mod cu totul insuficient, conexiunea acestei eliberări a simbolicului cu o mult mai substanţială şi istoriceşte-concretă eliberare, aceea care nouă ne-a apărut drept sensul fundamental al eternei reîntoarceri.[3]

De altfel, în noţiunea însăşi de umanitate-a-lui-dincolo aşa cum o schiţează Nietzsche mai ales în *Zarathustra* şi în însemnările pentru *Voinţa de putere,* aspectul eliberării simbolicului este inseparabil legat de cel al eliberării de autoritate, şi în general de structurile lumii lui *ratio.* Ultraomul se prezintă chiar, mai mult decât ca un comediant şi liber creator de simboluri, ca şi caracterizat de o întreagă serie de conotări „violente" definit în termenii unui *hybris* care până acum i-a derutat cel mai adesea pe interpreţi, şi care a intrat de drept să

[3] A se vedea nota 2 din cap. 1, secţ. I.

constituie acel mare echivoc ce a fost interpretarea fascistă şi nazistă a lui Nitzsche.[4] *Hybris* -ul ultraomului este ceea ce-l opune, cu dispreţ şi atitudine de suveranitate, turmei şi moralei acesteia; dar acum ştim noi prea bine că turma nu e nicidecum umanitatea în sensul totalităţii oamenilor luaţi într-o esenţă a lor supraistorică şi ca subiect al unui „drept natural", ci umanitatea ca deformată şi desfigurată de structurile de dominare. Ultraomul e o ameninţare pentru omul prezent doar întrucât omul prezent e turmă, societate a lui *ratio* desfăşurată, disciplină socială productivă interiorizată cu ajutorul conştiinţei, al limbajului, al întregului sistem al moralei-metafizici dominate de spiritul de răzbunare.

În baza acestui *hybris* ultraomul apare deci înainte de toate ca cel care se sustrage violent disciplinei lumii lui *ratio* şi moralei turmei Morala ultraomului este, în formularea ei cea mai elementară, opusul moralei platonico-creştine a turmei, ce implică o permanentă separaţie de valoare şi de semnificaţie; tocmai pe baza acestei separaţii de semnificaţie insul este funcţionalizat în vederea scopurilor egoismului superior al maşinii sociale productive. Tinderea morală către scopuri ce se află permanent dincolo de ceea ce putem atinge (infinitul rău fichteean în critica lui Hegel; dar şi spiritul obiectiv hegelian ca „obiectiv", adică încarnat în lucruri şi niciodată dat indivizilor; sau dat acestora într-o formă care-i încă tot *separată* de obiectivitate, forma supremă a spiritului absolut, filosofia) acoperă doar faptul că omul e inclus într-un sistem a cărui raţionalitate riguroasă îi scapă permanent, şi de aceea tot ce face el este totdeauna necesar tot dincoace de atingerea identităţii între esenţă şi existenţă, fiinţă şi valoare. Nietzsche înţelege întâi de toate să răstoarne această condiţie: morala lui nu priveşte facerea, ci fiinţa; unic act moral ce încă se mai poate atribui ca sarcină, dar asta în cadrul unei morale „provizorii", alegorice,

[4] Cf. A. Baeumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker,* cit.

proprii situaţiei intermediare, este tocmai acela de a transforma omul aşa încât să fie înainte de toate capabil de identitatea dintre existenţă şi valoare: lucrul, aşa cum am văzut, implică eliberarea de structura autoritară a societăţii şi a conştiinţei.

„'Ce anume trebuie să fac ca să fiu fericit?' Asta eu n-o ştiu, dar îţi zic: fii fericit, apoi fă ce-ţi place" (Mu, XIV, 45).

A numi aceasta egoism sau hedonism în sensul curent al termenului înseamnă a nu fi înţeles ce anume implică, ca transformare profundă a omului şi a formelor individuale şi sociale ale vieţii lui, comandamentul de a fi fericit. În rest, îi e clar şi lui Nietzsche că construirea ultraomului presupune reabilitarea, tocmai cu funcţia polemică împotriva societăţii şi a moralei turmei, a tuturor principalelor „lucruri vătămătoare" pe care o astfel de societate şi o astfel de morală le-au pus sub popreală ca fiind cele mai periculoase. Ele se rezumă, pentru Zarathustra, la voluptate, sete de dominare, egoism.

„Voluptate: pentru toţi cei ce dispreţuiesc trupul îmbrăcaţi în sacul penitenţei, e spin în carne şi tăiş, şi 'lume' blestemată la toţi acei ce locuiesc o lume pe din dos de lume: ea-şi râde şi-i maimuţăreşte pe toţi aceia ce răspândesc învăţături confuze şi cotite [...]. Voluptate: pentru inimile libere, nevinovată-i şi liberă, e bucuria raiului pe pământ, preaplinul recunoştinţei viitorului pentru prezent [...] Marea fericire care-i asemănare cu-o fericire şi mai mare şi cu-o speranţă fără margini [...] Sete de stăpânire: e cutremur ce spulberă şi nimiceşte tot ce-i scobit în putregai; ea crapă şi mormintele-nălbite, rostogolindu-se şi bubuind cu răzbunare mânioasă; Fulger întrebător ce-i pus alături de străvechi răspunsuri [...] Ea dă învăţătura straşnică a marelui dispreţ, care proclamă-n faţă oraşelor, regatelor: Să dispăreţi!" [...] Sete de stăpânire: ea, însă, urcă, chiar gâfâind, pân'la cei puri şi singuratici şi sus, până la culmile semeţe în ele însele, aprinsă precum o iubire care pe cerul pământesc fermecător pictează aurore-mpurpurate [...] Cine-ar putea ca să găsească un nume mândru de virtute, să denumească astă râvnă? 'Virtutea care dăruieşte!' – îi dete nume într-o zi acestei nenumite,

Zarathustra. Şi-atunci s-a întâmplat – iar asta fu pentru întâia oară! – că prin cuvântul lui e proslăvit el, *egoismul*, un egoism întreg şi sănătos, născut din sufletul atotputernic: – din sufletul atotputernic, ce are-un trup întreg, izbânditor şi tare, căruia toate lucrurile-ar vrea să-i fie oglindire [...] Această plăcere de sine în trupuri şi-n suflete se cheamă pe sine 'virtute'" (Z III, „Despre cele trei rele").

Acest ultraom nu mai este, în nici un sens, un reactiv, şi numai din punctul de vedere al turmei el poate să pară rău. Fericirea lui e deplină identificare cu semnificaţia, şi deci deplină acceptare a propriului trup, care nu mai apare ca obstacol în sforţarea ascetică de a atinge un dincolo. Setea lui de stăpânire şi egoismul său sunt numai exuberanţa libertăţii, care respinge de la sine orice supunere sau servilism.

„Să fie cineva slugarnic în faţa zeilor sau să sărute tălpile vreunui zeu, să fie astfel faţă de oameni, de felul cum îşi dau ei cu părerea: pe *toată această* pleavă de slugarnici scuipă preafericitul egoism!" *(Ibid)*.

În numele acestui egoism, care nu e iubire de noi înşine aşa cum ne găsim acum, formaţi şi desfiguraţi de morala turmei şi a logicii dominării,[5] Nietzsche va proclama că „scopul nu e 'omenirea', ci ultraomul" (WzM 1001). În acest sens trebuie citite toate multele texte nietzscheene în care se exaltă individul în pofida masei, a turmei, adică a omenirii ca mulţime a oamenilor aşa cum sunt ei astăzi (a se vedea de ex. WzM 962-71). Chiar „revolta sclavilor în morală", despre care vorbeşte *Genealogia moralei*, nu-i atât pretenţia pe care oamenii meschini, a turmei, o au de a-şi impune propria morală tuturor, cât, pur şi simplu, *faptul* istoric că în societatea de astăzi se impune peste tot acea *ratio* a organizării productive şi a diviziunii muncii sociale. Tocmai împotriva acestei afirmări de sine a turmei care nu e

[5] Cf. 2 III „Despre spiritul de greutate"; acest spirit e cel ce a creat constrângere, canon, sărăcie..."Z III, „Despre Tablele vechi şi noi", 2.

voită de către sclavie, ci e desfăşurarea însăşi a lui *ratio,* ultraomul nietzscheean ia poziţie, dezvoltându-şi relele, care sunt în realitate noile virtuţi ale omului sustras universalei funcţionalităţi a organizării totale. Se cere, pentru ultraom, să se sustragă celei din urmă şi celei mai rafinate forme de stăpânire care se realizează în munca industrială ca reducere a tuturor la nişte instrumente ale egoismului superior al lui *ratio.* Acest egoism este cel care întotdeauna a predicat dezinteresul individual numai pentru că era un mod de a consolida devotamentul insului faţă de scopurile producţiei colective; iar predicarea însăşi, de altfel, nu e niciodată făcută în vederea utilităţii generale, ci în vederea unui folos particular ce se poate trage din devotamentul şi dezinteresul celorlalţi. „Aproapele" laudă dezinteresul pentru că *datorită lui obţine nişte avantaje!"* (FW 21). Acest text trebuie pus lângă celălalt în care Nietzsche spunea că vocea conştiinţei nu e niciodată vocea lui Dumnezeu sau a raţiunii, ci numai vocea *unor oameni* în om (WS 52, cit.). Apare astfel destul de clar că el e sceptic asupra posibilităţii ca morala turmei să însemne cu adevărat o interiorizare de norme folositoare masei însăşi care le practică; ea e întotdeauna o formă de dominare, de reproducere a raportului stăpân-sclav; chiar dacă, aşa cum o să vedem mai departe, pare posibil ca în societatea tehnicii şi a ştiinţei în care trebuie să crească ultraomul faptul acesta să sufere nişte modificări substanţiale.[6] Dar, cel puţin pentru *Aurora,* munca de fabrică este o infamie care nu poate fi îmblânzită printr-o simplă îmbunătăţire a condiţiilor economice ale muncitorilor. Clasa muncitoare e o „clasă imposibilă", pentru că imposibilă şi intolerabilă este condiţia muncii în fabrică pentru un om demn de acest nume.

[6] Aceasta, totuşi, e îndoielnic; a se vedea mai jos, în al treilea paragraf din capitolul de faţă, discuţia legată de WzM 866.

„E ruşinos să credem că printr-un salariu ceva mai mare *substanţa* mizeriei lor, vreau să zic, condiţia lor servilă impersonală, ar putea fi eliminată! E ruşinos să te laşi convins că printr-o întărire a acestei impersonalităţi înlăuntrul mecanismului unei noi societăţi dezonoarea sclaviei ar putea fi transformată în virtute! E ruşinos să ai un preţ, fapt prin care nu mai eşti o persoană, ci devii un angrenaj [...]. Fiecare ar trebui în schimb să se gândească în sinea sa: „Mai bine să emigrez, în ţinuturi sălbatice şi nelocuite ale lumii să încerc a deveni stăpân, şi mai ales stăpân pe mine însumi: să-mi schimb locul atâta timp cât mă mai îmbie vreun semn cât de mic de sclavie; să nu abandonez calea aventurii şi a războiului, iar pentru cazurile cele mai rele să fiu gata pentru moarte, numai să se termine odată cu condiţia asta servilă nedemnă!" (M 206)

Desigur e uşor să faci ironii asupra faptului că, chiar în continuare, pe aceeaşi pagină, Nietzsche se serveşte de aceste argumentări în poziţie antisocialistă, cum adesea se întâmplă în opera sa: pentru el invitaţia de a te pregăti de moarte adresată muncitorului nu înseamnă îndemnul marxist „să trăieşti muncind sau să mori luptând"; ci e o adevărată invitaţie de a se sustrage atât slujirii stăpânului, cât şi aceleia a statului, precum şi a „partidelor răsturnătoare", părăsind Europa pentru alte părţi ale lumii unde să se poată trăi în condiţii mai naturale, într-un soi de perspectivă de pionierat şi cu atât mai rău dacă în Europa vor ajunge să lipsească „forţele de muncă": vom învăţa că multe nevoi cu care acum ne-am obişnuit sunt în realitate artificiale şi de prisos. Oricum ar fi, dincolo de aceste justificate obiecţii, şi dincolo şi de o anumită impresie de retorică de intelectual burghez pe care o face în anumite momente pagina de faţă (singura capacitate de a se hotărî pentru emigrare şi viaţa liberă nu e oare ceva superior posibilităţilor muncitorului exploatat, alienat chiar şi în aspiraţiile şi în dorinţele sale?), rămâne importantă luciditatea cu care Nietzsche a pus problema sclavajului muncii din fabrică, ce nu se îmblânzeşte printr-o îmbunătăţire economică a salariilor, aşa cum cel mai adesea a teoretizat sindicalismul reformist, ci printr-o schimbare radicală (pe care Nietzsche nici

măcar ca ipoteză nu o pune, pentru că i se pare cu neputinţă) a condiţiilor de muncă, a disciplinei de producţie, a structurii de putere. E tocmai unul dintre acele puncte, la care ne refeream în primul capitol al prezentei secţiuni, în care analiza aspectelor „etice" ale alienării muncitoreşti făcută de intelectualul burghez poate ajuta la lămurirea termenilor problemei eliberării, situându-se dincolo de o perspectivă strict economică de tip reformist care nu se poate decât bucura de ulterioara dezvoltare a sistemului exploatării. Se înţelege, şi aceasta e impresia cu care se rămâne din lectura textului lui Nietzsche, că, de una singură, această analiză a alienării în termenii ei etici are o iremediabilă arie de abstracţie; că ea intră în „alegorismul" caracteristic al oricărei răzvrătiri a intelectualului faţă de societatea care l-a crescut şi l-a hrănit; alegorism care, ca şi acela al Scripturii, are nevoie de un *eveniment* – presimţit obscur de el, dar nu ştiut în chip explicit – ca să-şi întâlnească, în sfârşit, faţă-n faţă, propriai semnificaţie.

Servitute, prin urmare, înseamnă faptul de a fi folosit de stăpân sau în general de sistemul lui *ratio*, care-şi arată adevărata faţă în organizarea capitalistă a muncii, dar care se manifestă în acelaşi fel în impunerea în interiorul insului, a structurilor mentale şi morale produse de dominare, de metafizica moralei platonico-creştine. Tocmai în acest sens mai general omul aşa cum a fost el până acum, şi cum mai este încă, nu e un adevărat individ, ci doar un „reprezentant", şi pe deasupra un rău comediant, un „comediant simulat", care nu se identifică cu rolul reprezentat, adică unul care-i scizionat interior tocmai potrivit logicii scoase la lumină de analizele din *Omenesc prea-omenesc* (WzM 1009). El nu se vrea şi nici nu este voit pentru sine,[7] ci totdeauna în vederea a altceva/altcuiva. Nu numai industria şi

[7] Cf, Z III „Despre virtutea ce ne micşorează": „Unii dintre ei voiesc, dar cei mai mulţi sunt doar voiţi ei înşişi. Unii dintre ei sunt autentici, dar cei mai mulţi sunt doar *răi actori*" (cursivul nostru, G.V.)

munca în fabrică, dar şi comerţul şi schimbul marchează iremediabil această universală reducere a omului la utilitate, o utilitate care apare abstractă şi inaferabilă, într-un fel, după cum abstractă şi inaferabilă e raţionalitatea generală a sistemului productiv, care scapă capacităţii de intuire şi înţelegere a indivizilor, şi pe toţi îi aserveşte în moduri diferite.

„Cine practică comerţul ştie să fixeze valoarea oricărui lucru, fără s-o constituie, şi în realitate ştie să o stabilească după *nevoia consumatorilor*, nu numai după propria sa nevoie foarte personală". (M 175)

Numai pe baza legii cererii şi ofertei el stabileşte şi pentru sine valoarea unui lucru. Valoarea de schimb, ca să lămurim lucrul în limbaj marxist, se substituie totalmente valorii de întrebuinţare, ba chiar sfârşeşte prin a o determina la rândul ei. Sistemul social al funcţionalizării universale tinde aşadar – în ciuda celor spuse mai sus despre interesul foarte precis al celor care predică dezinteresarea – să facă utilitatea tot mai abstractă, adică să impună, în toate chestiunile, chiar şi în cele mai îndepărtate de câmpul economic, o pierdere de contact cu obiectul, o golire de semnificaţie a raportului direct cu lucrul însuşi, care-i un alt aspect al scindării faţă de valoare, al accentuării transcendenţei sensului faţă de fiinţa concretă.

Exaltarea relelor, a dispreţului, a dezlipirii de masa meschină a umanităţii prezente, au prin urmare, pentru definirea ultraomului lui Nietzsche, sensul de a arăta că condiţia preliminară şi necesară a acestora e ruperea de lumea utilizării şi de sistemul lui *ratio*. Acelaşi sens îl are predicarea întâmplării, pe care Zarathustra o pune în centrul noii lui atitudini de binecuvântare şi salvare în ce priveşte lucrurile.

„E cu adevărat binecuvântare, nu blestem, când zic: „Deasupra câtor lucruri sunt, stă cerul-întâmplării, cerul Inocenţei, cerul contingenţei şi al capriciului". „Din întâmplare" – asta e cea mai veche nobleţe a lumii, pe

care am redat-o fiecărui lucru, mântuindu-l de servitutea faţă de scop“ (Z III, „Înainte să se-nalţe soarele”).

Această propovăduire a întâmplării pare în contradicţie cu multe alte afirmaţii ale lui Zarathustra, dintre care unele deja am avut prilejul să le comentăm, şi potrivit cărora el e tocmai cel ce mântuie omul de cazualitate. În realitate, eliberarea *întâmplării* şi eliberarea *de întâmplare* apar ca două trăsături esenţiale ale modului de a fi al ultraomului, chiar dacă cazualitatea nu are, evident, acelaşi sens în cele două expresii. Eliberarea de întâmplare este ruperea unităţii rigid funcţionale, infamante (cum e munca din fabrică) a lumii lui *ratio*. Această raţionalitate implică, ca şi trăsătură a sa constitutivă, aservirea individului faţă de scopuri care lui îi scapă, în general înglobarea lui într-o raţionalitate care-l transcende. De asta dă mărturie toată metafizica şi morala tradiţională. Deoarece implică această transcendenţă a sensului, *ratio* degradează însă şi orice instrument al ei până la pura inesenţialitate, şi în acest fel îl fixează într-o cazualitate de care Zarathustra vrea să-l elibereze. Cele două eliberări, prin urmare, nu se contrazic, ba chiar sunt strâns legate una de cealaltă, după o schemă ce o repetă pe cea generală pe care am văzut-o că structurează întreaga noţiune a eternei reîntoarceri: eliberarea simbolicului ca recuperare a dionisiacului implică ca pe o condiţie a sa efectiva eliberare din lanţurile concret-istorice care leagă omul şi care sunt pătrunse până la a-i desfigura intimitatea lui cea mai profundă. Eliberarea cazualităţii corespunde tocmai acestui prim moment, şi e condiţie al unui al doilea proces, cel care eliberează omul şi existenţa întreagă de cazualitatea înţeleasă ca inesenţialitate a existentului concret, scizionat de semnificatul său ce-l transcende ca sens total al sistemului lui *ratio*.

Cea de a doua mişcare, cea a eliberării de cazualitate, este, cum deja ne-a apărut din discuţia despre doctrina eternei reîntoarceri, o mişcare ce priveşte domeniul simbolurilor. În

particular, Nietzsche o configurează chiar ca pe o nouă disciplină a simbolicului, un mod diferit de a fi al omului faţă de *simbol*. Această nouă disciplină a simbolicului care ia naştere odată renegată orice transcendenţă şi, deci, inseparabil de aceasta, orice „utilitate“ a omului în vederea unui altul decât sine, e schiţată în cuvântarea lui Zarathustra intitulată „Pe insulele Fericite“ (în partea a doua). Aici apare întâi de toate că definiţia mai generală a simbolului este pentru Nietzsche aceea de a fi o reprezentare ce conferă sens unei situaţii trăite şi care, în felul acesta, o pune în posesia celui care o trăieşte. Cu toate astea nu toate simbolurile îndeplinesc cu adevărat această funcţie în mod autentic: există simboluri care sunt doar supoziţii, întrucât semnificatul lor nu poate fi pe deplin în posesia celui ce le formulează şi le utilizează. Astfel „odinioară, când privea către mări îndepărtate, îşi zicea Zeu”; în schimb acum se cere să spună: ultraom; şi asta pentru că Dumnezeu e ceva pe care nu putem nici să-l creăm, nici să-l gândim în profunzime. Ultraomul este în schimb o posibilitate a noastră efectivă, şi pentru asta îl va înlocui pe Dumnezeu ca suprem receptacul al sensului realului.

„Asta să-nsemne pentru voi voinţă de adevăr: ca totul să fie transformat aşa încât să poată fi gândit, văzut şi simţit de om! Voi trebuie să vă gândiţi până la capăt până şi simţurile voastre! Iar ceea ce aţi numit lume, va trebui să-ncepeţi a o crea tot voi! Ea trebuie să devină judecata voastră, chipul vostru, voinţa voastră, cum şi iubirea voastră" şi – într-adevăr – spre fericirea voastră, o, voi, discipoli ai cunoaşterii! şi cum aţi voi să suportaţi viaţa fără această speranţă, voi care cunoaşteţi? Voi n-ar trebui să fiţi născuţi nici din ne-nţeles, nici din iraţional." (Z II, „Pe insulele Fericite").

Simbolul e un mod pe care-l are omul de a lua în stăpânire lumea. Re-crearea lumii pe care Ultraomul trebuie s-o realizeze, realizând astfel în sine eterna reîntoarcere ca răsturnare a trecutului, este o re-creare simbolică, care însă, pentru a se putea

adeveri, cere ca preliminar o răsturnare istorică, aceea care-l duce pe om în afara lumii lui *ratio*. Pentru a crea simboluri şi a crea noi table de valori se cere să fii unul care are dreptul s-o facă (cf. Mu XVI, 28). Acest *a fi* nu e o întoarcere oarecare la rădăcini mitice sau străvechi, ci este transformarea istorică a omului, care devine capabil, prin ruptura practico-istorică a lumii lui *ratio*, să re-creeze cu adevărat lumea în libertatea simbolicului. Simbolicul, de altfel, nu e, cum zice tot Zarathustra despre chipurile lui Dumnezeu, ale Nepieritorului, ale celui Perfect etc., „doar simbolic" („Pe Insulele Fericite", cit.). Activitate simbolică este toată activitatea prin care omul plăsmuieşte lumea potrivit raţiunii sale, voinţei sale, iubirii sale, chipului propriu. A-l înlocui de Dumnezeu, culme supremă a lumii simbolului şi a sensului, cu ultraomul, înseamnă pur şi simplu, şi în chip fundamental, a elibera activitatea cu care omul ia în stăpânire lumea de orice limită străină, derivată din condiţia de teamă şi de nesiguranţă în care simbolul s-a născut ca ajutor pentru a domina natura, dar s-a răzvrătit apoi împotriva omului însuşi şi a capacităţii lui de a rezolva în fericire efectiv trăită acel control al naturii care ajungea astfel să fie asigurat. Lumea simbolurilor, adică lumea activităţii prin care omul pune stăpânire pe lucruri, a suferit până acum de această progresivă accentuare a transcendenţei semnificatului şi a valorii, transcendenţă care s-a fixat la scopul de a-i supune pe indivizi organizării colective a muncii (înfrângându-şi patimile şi interesele „imediate"). Rezultatul nihilist al acestui proces constă în faptul că acum diferenţa dintre fiinţă, concreteţe, existenţă individuală, şi semnificaţie sau valoare, s-a aprofundat în aşa măsură încât acest al doilea pol a dispărut, distrus chiar de veracitatea şi de onestitatea pe care chiar acesta o recomandase dintotdeauna. Omul a pierdut orice punct de referinţă, „se rostogoleşte de-a dura din centru către X" (WzM 1).

Împotriva acestui rezultat nihilist este menită să acţioneze revendicarea imanenţei semnificatului. Această imanenţă

implică o nouă atitudine din partea omului, fiindcă ajungând să lipsească transcendenţa, a ajuns să lipsească şi orice punct de referinţă fix şi stabil, orice „unul, Plin, Nemişcat, Sătul, Nepieritor". (Z II, „Pe Insulele Fericite"). Noile simboluri „trebuie să vorbească despre timp şi despre devenire". Dar pentru a fi în stare să trăiască într-o lume simbolică astfel configurată, acolo unde nu există transcendenţă, în care el însuşi este domn şi stăpân, omul trebuie să fie transformat:

> „Să creezi – iată care-i marea mântuire de durere, iată cum viaţa devine mai uşoară. Dar ca să existe cel ce creează e nevoie de multă suferinţă şi de multă prefacere. Da, multă şi amară murire trebuie să existe în viaţa voastră, o, voi care creaţi! Numai aşa deveniţi cei ce apără şi justifică orice lucru trecător [...]. Cu-adevărat prin sute de suflete mi-am purtat cărarea vieţii, şi prin sute de leagăne şi de dureri ale facerii. De multe ori mi-am şi luat rămas-bun. Cunosc ultimele clipe care sfâşie inima. Dar aşa vrea voinţa-mi creatoare, destinul aşa vrea." (Z II, „Pe Insulele fericite").

Reapropierea pe care ultraomul o face lumii simbolicului este în general eliberarea întregii activităţi a omului de orice supunere faţă de autorităţi divine şi omeneşti. Această reapropriere, îndepărtând transcendenţa ca punct de referinţă fix şi stabil (trecutul ca deja-fost, sau oricare altă semnificaţie existentă altundeva decât în existenţa concretă), pune omul într-o nouă condiţie, care-i ultraumană şi cere o forţă şi o capacitate creatoare ultraumană pentru că lasă omul complet la voia lui însuşi. Numai cu acest preţ el se poate elibera de stigmatele nihiliste imprimate în el de milenii de stăpânire din partea metafizicii şi a moralei. Expresia acestei noi condiţii este aceea pe care am numit-o libertatea simbolicului. Această libertate priveşte întreg modul de a se raporta al omului la lume, nu *numai* lume a simbolurilor înţelese ca reprezentări, imagini, cuvinte, forme de limbaj. Mai mult, însăşi distincţia dintre o lume a purelor simboluri şi o lume „reală" încă intră în întregime în

domeniul metafizicii. Lumea adevărată, aşa cum ne învaţă *Amurgul idolilor*, a devenit acum poveste; dar în acest sens nici povestea nu mai e poveste, pentru că nu mai există o realitate cu care s-o comparăm şi de care s-o distingem.[8] Adevărata eliberare a simbolicului e aceea care-l eliberează de un asemenea termen de comparare. Dar atunci, noul mod de a fi al omului în ce priveşte simbolul este, în general, un nou mod de a fi faţă de toată „realitatea", adică antrenează întregul mod de a fi-în-lume; implică, mai întâi, atât o potenţare şi o eliberare a capacităţii simbolice ca şi capacitate de a conferi sens lucrurilor; cât şi, în acelaşi timp (şi nu ca urmare) un nou mod de a fi faţă de natură. Trăsătura generală a acestui nou mod de a fi este cel la care face aluzie ultimul fragment citat din cuvântarea „Pe Insulele fericite" vorbind despre suferinţa creatorului şi despre multele despărţiri care-i marchează viaţa; şi pe care *Voinţa de putere* îl identifică de-a dreptul cu transvalutarea tuturor valorilor, necesară pentru a suporta gândul eternei reîntoarceri. Ca să existe în lumea eternei reîntoarceri, adică a libertăţii cucerite şi a nihilismului pozitiv, omul trebuie să efectueze

„transmutarea tuturor valorilor. Să nu mai fie gustul siguranţei, ci acela al incertitudinii; să nu mai fie 'cauză şi efect', ci creaţia continuă; nu voinţa de conservare, ci de putere, nu umila expresie 'totul e *doar* subiectiv', ci: 'este şi opera *noastră*! Să fim mândri de ea!" (WzM 1059).

Această transmutare a valorilor, pe care Nietzsche o considera atât de importantă încât alegea expresia *Umwertung aller werte* ca subtitlu al operei în care trebuia să rezume întreaga sa gândire de maturitate, adică al *Voinţei de putere* (cf. GdM III, 27) înseamnă esenţialmente trecerea de la domnia voinţei de siguranţă la noul gust pentru nesiguranţă. Acestuia i se adaugă

[8] A se vedea mai sus (nota 2, cap. 2, secţ. III) textul deja citat despre „Cum lumea adevărată a sfârşit prin a deveni poveste", de GD.

depăşirea determinismului (cauză şi efect) într-o perspectivă de creaţie continuă(determinismul este şi el un mod de a conta autoritar al deja-fost-ului, care nu întâmplător îşi are locul său în istoria gândirii metafizice), înlocuirea voinţei de putere, adică a voinţei noilor ţinte şi experimente, a voinţei de conservare, şi în sfârşit asumarea responsabilităţii lumii simbolurilor, ne depreciată ca fiind *doar* subiectivă, ci considerată ca modul de a interveni activ al omului în marele proces al devenirii.

Toate aceste aspecte ale transmutării valorii nu indică o substituire de valori noi în locul anumitor valori vechi; noile valori nu sunt comparabile cu cele vechi ca nişte lucruri diferite, ci omogene, ele sunt în realitate definirea unui nou mod de a conta al valorilor, care se leagă de întreaga doctrină nietzscheeană a reîntoarcerii şi de disoluţia subiectului pe care am văzut-o implicată în ea. Pentru subiectul metafizicii, scizionat în el însuşi şi separat de valoare, valoarea a funcţionat întotdeauna ca garanţie obiectivă, ca punct de referinţă stabil şi sigur tocmai ca *obiect*. Pentru subiectul nesigur, doritor de întemeiere, unicul mod de a trăi raportul cu valoarea e un mod fetişist. Valoarea e fetiş, ceva produs de subiect şi care, pentru a-i da mai mare siguranţă, se desparte de el şi i se opune, sfârşind prin a i se impune ca o voinţă din afară, întocmai ca obiectul faţă de subiect, dar şi ca lege morală, Dumnezeu, societate, lumea producţiei şi a organizării muncii, rolul care în aceasta din urmă îi este atribuit fiecăruia. Transmutarea valorică definită în termeni de trecere de la gustul pentru siguranţă la iubirea nesiguranţei şi a aventurii, nu este prin urmare înlocuirea valorilor existente cu alte valori; ci naşterea unui mod nou de a se raporta la valorile însele. A şti să te desparţi vrea să spună tocmai a nu mai trata valoarea ca pe un fetiş, ci ca pe un sens ce s-a conferit lucrurilor, şi care, în felul cum decurge viaţa într-o lume concretă, ce nu mai e dominată de structuri rigide (morale, religioase, socio-economice), poate şi trebuie să fie continuu repus în discuţie,

înlocuit cu o valoare mai înaltă sau diferită. Toată viaţa ultraomului, chiar şi aceea a afectelor şi a legăturilor ce-l unesc cu ceilalţi, şi pe care el nu le respinge, trăindu-le însă în justa lor dimensiune umană, istorică, provizorie întrucât este deschisă îmbogăţirii, se desfăşoară sub acest semn al capacităţii de a-şi lua rămas bun – fără acele drame proprii subiectului nesigur şi diform al metafizicii – de la lucrurile cu care pentru o anumită perioadă s-a identificat viaţa lui: o doctrină (cf. WS 82) sau un prieten.[9] Tonul acestui fragment din *Ştiinţa voioasă*, mai ales, spune care e climatul spiritual în care ultraomul îşi trăieşte iubirea lui de nesiguranţă şi de orizonturile deschise: nu acel *hybris* al răzvrătitului ce se ridică contra lui Dumnezeu şi a dimensiunilor obişnuite ale omenescului; pentru că tocmai *hybris*-ul a putut lua naştere doar ca intoleranţă şi revoltă în ce priveşte fetişul, adică chiar într-o situaţie în care dimensiunile omeneşti fuseseră trădate. Ultraomul nu violează *aceste*

[9] Cf. FW 279: „*Prietenie stelară* Eram prieteni şi ne-am devenit străini. Dar e drept să fie aşa şi nu voim să disimulăm asta şi s-o lăsăm în umbră ca şi cum ar trebui să ne ruşinăm. Noi suntem două nave, şi fiecare dintre ele îşi are ţinta şi drumul ei; putem foarte bine să ne întâlnim şi să sărbătorim ceva împreună, aşa cum am şi făcut: pe-atunci cele două vase curajoase stăteau aşa de blajin ancorate în acelaşi port şi sub acelaşi soare, încât aveau aerul că erau deja ajunse la ţintă, o ţintă care era una şi aceeaşi pentru amândouă. Dar tocmai atunci atotputernica violenţă a ceea ce aveam de făcut ne-a împins din nou pe unul departe de celălalt, pe mări diferite şi zone cu sori diferiţi şi poate nu ne vom revedea niciodată – poate ne va fi chiar dat să ne vedem, dar fără să ne recunoaştem: mările diferite şi sorii diferiţi ne-au schimbat! Faptul c-a trebuit să ne devenim străini este legea *care incumbă* asupra noastră: dar tocmai de aceea trebuie să devenim mai demni de noi înşine! Tocmai de aceea gândul la prietenia noastră trecută trebuie să devină mai sfânt! Există pe cât se pare o imensă curbă invizibilă şi orbită siderală în care-ar putea fi *cuprinse iarăşi*, aproape neînsemnate bucăţi de drum, ale noastre diferite căi şi ţinte, – să ne înălţăm până la gândul acesta! Dar viaţa noastră e prea scurtă, şi prea săracă facultatea noastră de a vedea, pentru a putea fi mai mult decât prieteni în sensul acelei posibilităţi nobile. Aşa că voim să *credem* în prietenia noastră *stelară*, chiar de-ar trebui să ne fim duşmani pe pământ unul altuia".

dimensiuni omeneşti; tot ceea ce dispreţuieşte el şi vrea să distrugă e falsa umanitate a omului resentimentului; contrar ei, pune în valoare reabilitarea voluptăţii lui, a setei lui de dominaţie, a egoismului. Dar tocmai descoperirea a ceea ce este omenesc în om, dincolo de deformările aduse de spiritul de răzbunare (descoperire care, cum e evident pentru Nietzsche, nu-i niciodată o recuperare de structuri metafizice preexistente, ci creaţie: crearea ultraomului) implică şi o răscumpărare a vieţii în aspectele ei multiple, inclusiv a celor mai calomniate de către morala tradiţională. Acest „da" care este spus tuturor „laturilor existenţei negate până acum" (VzM 1041) nu trebuie să fie pus pe seama unei interpretări fataliste a doctrinei reîntoarcerii, ci mai degrabă înţeles ca acceptare a existenţei în concreteţea ei care trebuie să devină locul imanenţei valorii. Ultraomul, prin faptul că el neagă transcendenţa, – şi vom vedea mai departe acest lucru –, aşa cum recuperează în sine naturalitatea şi trupul, tot la fel binecuvântează şi „lasă să fie", dincolo de orice moralism metafizic, existenţa în dimensiunile ei umane, eliberate de sclavia spiritului de răzbunare format în lumea dominării.

Ultraomul ca creator de simboluri

Eliberarea de raportul fetişist cu simbolurile, care e şi el unul dintre sensurile multiple ale morţii lui Dumnezeu şi al eternei reîntoarceri, pune ultraomul în condiţia de a edifica liber propria-i lume; această activitate e o activitate simbolică. Aşa cum am spus, ea nu e *numai* simbolică: în lumea adevărului devenit poveste, nu există o realitate care să transcendă lumea simbolurilor; această realitate a fost recunoscută ca „ficţiune", adică ca o configurare aparte a lumii simbolice legată de condiţii istorice aparte, care s-a solidificat în pretenţia de a distinge

adevărul de fals în corespondenţă cu stabilirea unei societăţi bazate pe dominare şi pe împărţirea între sclavi şi stăpâni.[10]

În această lume rigidizată în adevăr, chiar şi simbolul a suferit o deformare şi o degenerare: în cadrul deosebirii adevărului de fals, şi el a trebuit să se situeze în unul sau în altul dintre aceste două mari compartimente, ajungând să-şi piardă toată bogăţia care-i deriva din fluiditatea lui (care coincide cu libertatea faţă de schemele dominării). Un exemplu avem în cruzimea realistă cu care creştinismul a tratat simbolurile:

„Creştinismul încă de la început a transformat simbolicul în *cruzimi*: 1) opoziţia 'viaţă adevărată' şi 'viaţă falsă" e subînţeleasă ca 'viaţa de dincoace' şi 'viaţa de dincolo'; 2) conceptul de 'viaţă veşnică' în opoziţie cu viaţa personală a caducităţii e subînţeleasă ca 'nemurire personală'; 3) înfrăţirea prin comunitate de mâncare şi băutură, potrivit obiceiului ebraico-arab, e greşit înţeleasă ca 'miracol al transsubstanţierii'; 4) 'resurecţia' – ca intrare în 'viaţa adevărată' ca şi cum ai fi din nou născut – devine o eventualitate istorică ce se produce într-un anume timp de după moarte; 5) doctrina fiului omului ca 'fiu al lui Dumnezeu', raportul vital dintre om şi Dumnezeu, devine 'a doua persoană a divinităţii' – *anulând* tocmai raportul filial al oricărui om cu Dumnezeu, chiar şi al omului celui mai căzut; 6) mântuirea cu ajutorul credinţei – adică faptul că nu există nici o altă cale pentru a fi fiii lui Dumnezeu decât practica de viaţă propovăduită de Hristos – este răsturnată în ideea că trebuie crezut într-o miraculoasă ispăşire a păcatelor care nu e operată de către om, ci de acţiunea lui Hristos. Astfel încât „Crist pe cruce' a trebuit să primească o nouă interpretare. Prin ea însăşi această moarte nu era deloc esenţială... era doar un semn în plus

[10] Înţepenirea preeminenţei semnificatului asupra semnificantului e o temă care a căpătat mult relief în cele mai recente interpretări franceze ale lui Nietzsche: a se vedea în special deja cit. *Versions du soleil*, de B. Pautrat, p. 235 *et passim*; şi S. Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Paris, Payot, 1972, de ex. p. 150, *et passim*. Aceşti autori discută, mai mult sau mai puţin clar, şi conexiunea dintre această înţepenire şi stabilirea de raporturi sociale de dominare. Dar raportul reiese neclar, după părerea noastră, din cauza insuficientei tematizări a eternei reîntoarceri şi a ultraomului; din această cauză concluziile apar uneori destul de dezamăgitoare.

despre cum trebuie să ne comportăm faţă de autorităţile şi legile lumii – *renunţând să ne apărăm... În asta consta exemplul... [...]*" (WzM 170; în VIII, 2, pp.320-22).

În continuare, în însemnarea de mai sus această schimbare de *status* a simbolurilor creştine este pusă pe seama dorinţei de a veni în întâmpinarea maselor superstiţioase şi care nu mai sunt păgâne (în sensul clasic şi grec) din epocă. Pe noi se interesează însă sensul mai general al acestei cuvântări, şi anume sensul unei degenerări a simbolicului într-un caz arhetipal pentru civilizaţia noastră. Aparte posibilele mobiluri istorice concrete, această degenerare a simbolului în creştinism corespunde procesului de progresivă afirmare şi desfăşurare a lui *ratio*, care vrea să funcţionalizeze totul în mod definit, la propriile-i cerinţe productivo-organizatorice. Cu acest scop, simbolul nu poate să-şi menţină indeterminarea lui specifică, aceea prin care se situează într-un plan care e mai mult sau mai puţin cel al realităţii exprimate în chip sensibil în viaţa cotidiană, în esenţă în lumea sensului, care acţionează activ asupra realităţii" cotidiene fluidizându-i nişte alternative. În aşa-zisa *ratio* desfăşurată, simbolul ori se degradează explicit la nivel de mijloc în funcţiune al producţiei[2](de exemplu arta ca mijloc de pură şi simplă reproducere a forţei de muncă), ori îşi vede atribuit *status*-ul unei realităţi situate alături, după sau dincolo de realitatea muncii sociale cotidiene, dar şi aşa obţine o situare a sa definită care nu deranjează, ba chiar, coordonându-se ordinei „reale" a lui *ratio*, cum de altfel, nu poate să n-o facă, o consolidează. Dacă dorim un exemplu de libertate specifică a lumii simbolului, de mobilitatea ei, se cere să ne gândim la raportul cuvânt-muzică din *Naşterea tragediei*; muzica e un soi de izvor inepuizabil de simboluri care se exprimă, se definesc, dar se şi depăşesc continuu în cuvinte, care, ele, tocmai din raportul lor cu acest „fond" tot mereu nou la care trebuie ajuns, îşi primesc provizorietatea lor specifică (asta mai ales în lirică),

fapt pentru care, cu tot caracterul, fie el şi apolinic, pe care-l împart cu alte aparenţe sensibile, nu s-ar lăsa niciodată fixate într-o „cruzime realistă" de tipul aceleia care-i exemplificată în fragmentul citat din *Voinţa de putere* privitor la creştinism[11].

Raportul ne-fetişist şi ne-realist al ultraomului cu simbolurile e definit de Zarathustra cu ajutorul a două concepte, care par să se afle în contradicţie unul cu altul, dar care constituie în perspectiva lui o sinteză indisolubilă: în cuvântarea „Despre Tablele vechi şi noi", Zarathustra se prezintă ca creator de sensuri şi dezlegător de enigme. Oamenilor care, „aşezaţi pe o veche trufie" (în tipicul raport fetişist cu valoarea, ca stabilitate dătătoare de siguranţă), cred că ştiu dintotdeauna ce lucru e bun sau rău pentru om, el le propovăduieşte că numai cel ce creează ştie ce este bun sau rău. „El însă e acela care creează ţelul pentru om şi-i dă pământului un sens şi-un viitor: doar el, *creând,* face

[11] Doctrinele estetice din *Naşterea tragediei*, cum am văzut, nu sunt definitive, în sensul că noţiunile de dionisiac şi de apolinic se amplifică, în operele următoare, într-un discurs care nu mai priveşte doar arta, ci întreg modul de a fi al omului în lume; deci şi problema raportului cuvânt-muzică devine numai aspectul emblematic al unor chestiuni mai ample. Este ceea ce a văzut bine Pautrat în *Versions du soleil* cit. Chestiunea este următoarea: Nietzsche se gândeşte oare la o eliberare a simbolicului şi în limbajul-cuvânt, aşa cum pare în anumite texte (de exemplu, în FW 354) sau cuvântul este în întregime inclus în sfera „conştiinţei sociale", în turmă, în ordinea lui *ratio*? Pautrat presupune la Nietzsche o trecere de la logocentrism la un melocentrism; dar nu trebuie uitat că încă din GdT cuvântul din lirică şi din tragedie nu e în antiteză cu fondul dionisiac, ci îşi are în el originea şi se hrăneşte din el. Cuvântul lirismului şi al tragicului ar fi, în terminologia doamnei Kofman, o metaforă care nu a uitat că este metaforă. Şi, între altele, în ultimul Nietzsche tematica muzicii pure e cumva în al doilea plan (până la ce punct melocentrismul nietzscheean e un aspect al schopenhauerianismului lui?). Despre cuvânt şi muzică a se vedea şi o notă a lui Derrida în *Scriitura şi diferenţa*, trad. it. De G. Pozzi, Torino, Einaudi, 1971, p. 241. Chiar şi din această observaţie a lui Derrida, totuşi, pare că eliberarea simbolicului în cuvânt trebuie căutată într-o fluidizare a cuvântului datorită muzicii, mai curând decât în înlocuirea *logos*-ului de către *melos* (a se vedea oricum Pautrat, *Versions*, cit., p.59 şi urm.)

ca lucrul să fie bun sau rău". Tocmai pe temeiul acestei înţelepciuni a creatorului Zarathustra trăieşte şi exuberanta dezlănţuire a simbolicului; el se înalţă într-un loc

„în care întreaga devenire mi se părea un dans dumnezeiesc şi-o voie bună pe măsură, iar lumea descătuşată şi năvalnică intra în el ca-n sine însăşi: de-ai fi crezut că-s fără număr, zei ce se caută-ntre ei, se urmăresc şi simt plăcere, să se-ncontreze, să se-audă şi să rămână împreună împăcaţi – şi unde timpul însuşi mi se păru o ironie dumnezeiască de clipă îmbătată, în care necesitatea era însăşi libertatea, şi fericită se juca cu poldul libertăţii". (Z III, „Despre Table vechi şi noi").

Ultraomului liber de orice dependenţă fetişistă de simbol, lumea, ca loc al creării sensului de către om, îi apare ca un dans al multor zei, adică al multor semnificaţii unificante, succesive sau contemporane între ele (cf. FW 143): reluarea unei forme de „politeism" vrea să indice tocmai faptul că simbolurile create de ultraom au aceeaşi funcţie de justificare cuprinzătoare a existenţei, dar nu se mai impun cu pretenţia „realistă" a Dumnezeului unic al tradiţiei creştine şi în genere al tradiţiei metafizice.[12] Zeii devin sinonim al simbolurilor, iar alegerea

[12] Acestui sens al politeismului lui Nietzsche i-a dedicat un sugestiv studiu P. Klossovski, „Nietzsche, le polythéisme et la parodie", cuprins în volumul *Un si funeste dêsir*, Paris, Gallimard, 1963, pp. 185-228. În mod coerent cu ceea ce este, chiar şi în acest studiu, lectura sa la Nietzsche – anume distrugerea şi imposibilitarea identităţii individuale (cu care concordă şi lectura noastră la ultraom ca amurg al subiectului) – Klossowski accentuează mai ales caracterul parodic al politeismului nietzscheean; şi, oricum, nu vede, în creaţia şi în dansul zeilor, sensul unor viziuni totalizante, chiar dacă nu-s niciodată definitive, ale lumii; această creare de simboluri (zei) implică probabil o anumită recuperare a „persoanei" pe care Klossowski nu o ia în considerare. Pentru el, eternă reîntoarcere şi supraom par să însemne nu doar negarea subiectului din tradiţia metafizică, dar şi a oricărui „centru" al interpretării; ceea ce face dificil – şi e conştient el însuşi, în contradicţiile pe care le semnalează la sfârşitul studiului – de receptat tot aspectul hermeneutic, atât de central totuşi în gândirea lui Nietzsche de maturitate. Klossowski are dreptate

acestui termen pentru a indica simbolicul precizează şi care este funcţia pe ca re Nietzsche i-o atribuie: aceea de a da un sens cuprinzător, unitar, total, dar nu unic sau universal, existenţei.

De aceea Zarathustra, afară că e creator de zei şi de sensuri, este şi dezlegător de enigme:

„I-am învăţat pe oameni să facă tot ce vor şi ce gândesc: să reunească, topind într-un acelaşi tot ce-n om este fragment, enigmă şi groaznică întâmplare, – poet fiind, dezlegător de taine şi mântuitor de întâmplare, i-am învăţat pe oameni să lucreze în viitorul lor şi să răscumpere prin creaţie toate câte-*au fost*" (Z III, „Despre Table vechi şi noi").

Crearea simbolurilor, ce presupune deja prima eliberare, aceea pe care am numit-o eliberarea *cazualităţii,* adică situarea în afara societăţii lui *ratio* reabilitând răutatea, întâmplarea, tot ce-l sustrage pe om condiţiei de a fi utilizat, este la rândul ei exerciţiu de libertate deoarece răscumpără lucrurile care au fost, adică modul în care omul ia în stăpânire concret lumea. Această funcţie a simbolului e în centrul altei cuvântări a lui Zarathustra, „Convalescentul". Aici (în a doua secţiune a cuvântării), simbolul e totodată modul de a pune omul în comunicare cu ceilalţi şi în comunicare cu lucrurile. Asupra acestei cuvântări ne-am oprit deja comentând „Vedenia şi enigma", de care e strâns legată pentru că şi ea priveşte problema seriozităţii deciziei cu care trebuie să se producă eterna reîntoarcere. Această seriozitate este opusă interpretării prea simple pe care

să spună că moartea lui dumnezeu este moartea subiectului (dar a subiectului metafizic). Însă: creatorul de zei nu va fi şi el, într-un fel oarecare, tot un „subiect"? Problema este atunci de a defini în ce sens este astfel, adică cine este ultraomul. E o chestiune care, dincolo de problema interpretării lui Nietzsche, priveşte astăzi toate perspectivele filosofice care vorbesc de sfârşitul subiectului, teoretizându-l însă tot în cadrul unei reflecţii al cărei „subiect" este, în sensul cel mai deplin, cel al tradiţiei. Dacă voim s-o spunem în alt mod: *cine* este cititorul, şi criticul, adecvat să citească şi să înţeleagă, spre exemplu, avangarda artistică şi literară; sau chiar pe Nietzsche însuşi?

animalele, ca şi în celălalt cuvânt, al piticului, o dau ideii reîntoarcerii. Dar interpretarea animalelor nu e greşită, odată ce e integrată cu momentul deciziei, adică al muşcăturii şarpelui, adică cu doctrina eliberării de trecut ca limită pusă libertăţii de către ce-a fost. Mai mult, cum se întâmplă în general în *Zarathustra*, animalele, în cadrul discursului „alegoric" pe care Zarathustra nu poate să nu-l rostească, deci din punctul de vedere al omului încă „metafizic", aflat în condiţia intermediară a nihilismului, reprezintă lumea supraumană deja realizată, condiţia cuiva care stă complet dincolo de omul vechi, precum şi dincolo de lupta pentru a se elibera de ea.[13]

Tocmai răspunzându-le pentru o primă oară animalelor, Zarathustra îşi enunţă teoria sa asupra simbolului.

„O, animalele mele, răspunse Zarathustra, continuaţi să flecăriţi astfel şi mă lăsaţi să v-ascult! Pentru mine-i o oarecare desfătare că voi flecăriţi: acolo unde-i vorbărie multă, lumea parcă mi se-ntinde dinainte ca o grădină. Plăcut e să existe-n ea cuvinte şi zarvă: căci oare nu sunt cuvinte şi sunete, curcubee şi-nchipuiri de poduri printre cele ce-s despărţite de veşnicie? [...] Tocmai printre lucrurile cele mai asemănătoare între ele se strecoară aparenţa ca cea mai frumoasă dintre minciuni; într-adevăr, prăpastia cea mai îngustă e cel mai greu de trecut. Pentru mine – cum ar putea să existe un în-afară – de-mine? Nu există în afară! Dar asta noi o uităm, de cum auzim sunete, ce dulce-i faptul că uităm! Nu au fost oare date lucrurilor nume şi sunete, pentru ca omul să iubească lucrurile? Ce dulce nebunie e limbajul! Prin el omul poate să danseze deasupra lucrurilor [...]. „O, Zarathustra, răspunseră animalele, lucrurile însele dansează toate pentru acei care gândesc ca noi" (Z III, „Convalescentul").

[13] Mi se pare, de exemplu, că acesta e sensul ce trebuie dat încheierii cărţii a IV-a din *Zarathustra*, atunci când Zarathustra, părăsindu-i pe „oamenii superiori", se întoarce la animalele sale; aici ele reprezintă clar o formă de viaţă necompromisă prin tradiţia metafizică, prin „cultură"; nu sunt bolnave de maladia lanţurilor.

Unitatea dintre a crea sensuri şi a ghici enigme constituie pentru această cuvântare esenţa însăşi a simbolicului; ea nu-i doar un mod al omului de a se aşeza în faţa lucrurilor, ci însăşi activitatea sa teoretico-practică de transformare a lumii. Cu ajutorul producerii sensului omul ajunge la lucruri: simbolul e puntea care depăşeşte distanţa dintre înăuntru şi în afară, şi chiar realizează o condiţie în care în afară de fapt nu mai există. Creând sensuri, rânduind lumea după voinţa şi după chipul său, omul se înstăpâneşte pe lucruri, şi de aceea o astfel de activitate se şi cheamă voinţă de putere.

„Voinţa de putere *interpretează* [...] interpretarea e un mijloc ca să capeţi stăpânire asupra unui lucru" (WzM 643)

Întreg aparatul conceptelor metafizicii şi al moralei era şi el un mod de a lua în stăpânire, fie şi inautentic, lucrurile, întrucât conferind un sens existenţei o elibera de absurditatea că lucrul e cel ce te face cu adevărat să suferi (cf. GdM III, 28). Dar omul care considera că se eliberează astfel de suferinţă, se supunea în realitate multiplelor tortùri ale moralei metafizice, de care e marcată istoria nihilismului european. Conferirea de sens nu e doar un mod de a se înstăpâni pe lucruri, impunându-le acestora un „proiect" omenesc şi închizându-le într-o ordine riguroasă, deşi schimbătoare şi totdeauna de depăşit; este şi unicul mod în care Nietzsche consideră că se poate vorbi de un destin; cu ajutorul creării de simboluri şi al soluţionării enigmelor, omul se ia în stăpânire şi pe sine însuşi: *Ştiinţa voioasă* leagă explicit posibilitatea de a construi o viaţă dotată cu un fir conducător, manifestând o „providenţă personală", de capacitatea de a descifra şi ordona evenimentele (FW 277). De altfel, primul sens în care Zarathustra se prezintă ca mântuitor al întâmplării e tocmai acela în care o asemenea mântuire se aplică oamenilor, care din fragmentari trebuie să devină unităţi semnificante. În faţa acestei forţe creatoare-interpretante a ultraomului, nihilistul

e tocmai acela care nu mai are forţa de a interpreta şi de a crea ficţiuni (WzM).

Dacă libertatea simbolicului nu priveşte numai lumea simbolurilor ca pe o sferă de semne pure ce s-ar deosebi sau s-ar opune realităţii ca fiind „mai puţin reale", ci priveşte întreaga activitate prin care omul se înstăpâneşte pe lume, nelăsându-l să mai subziste ca un în-afară-de-el, nu trebuie să ne înşele faptul că Nietzsche adoptă cel mai adesea, ca model al acestei libere activităţi simbolice, arta. Înainte de toate, arta şi poezia care ţin loc de model în a determina trăsăturile liberei activităţi simbolice a ultraomului nu sunt cele degradate până la simplul mijloc de recreare şi de reproducere a forţei de muncă în societatea lui *ratio* desfăşurată. În această societate, aşa cum am văzut, arta şi poezia au fost reduse la pură petrecere a timpului, la nişte experienţe momentane şi iluzorii de eliberare. Nu numai atât: arta a devenit artă „a operelor de artă", cum spune Nietzsche într-o pagină din cel de al doilea volum din *Omenesc prea-omenesc* (VM 175); aceasta, în lumina unui fragment din cuvântarea „Pe Insulele Fericite", unde Zarathustra conturează noua disciplină a simbolului, pare acum să însemne şi că în lumea în care experienţa artei e o experienţă excepţională, recreativă şi estetică, simbolul poetic suferă acelaşi proces de fetişizare care năpădeşte toată lumea simbolicului. Poeţii, zice într-adevăr Zarathustra, sunt inventatorii Nepieritorului, Nemişcatului, Plinului, ai celui Sătul, ai Unului, adică ai tuturor trăsăturilor fetişiste ale simbolului, şi în acest sens ei „mint prea mult" (Z II, „Pe Insulele Fericite"). De aceea, în cuvântarea „Despre Table vechi şi noi", Zarathustra se ruşinează să mai fie „iarăşi" poet (Z, III, „Despre table vechi şi noi"). Acest „iarăşi" pare că trebuie interpretat tocmai în sens polemic contra esenţei trecute şi actuale a artei. În această polemică se încadrează şi toate textele în care, în special în *Zarathustra*, Nietzsche pare să considere poezia o formă de minciună care nu rămâne fidelă pământului, aşa cum cere, în schimb, noua disciplină ultraumană

a simbolicului pe care el o schiţează în „Pe Insulele Fericite". În aceeaşi cuvântare – „Despre Table vechi şi noi", de altfel, Zarathustra se numeşte pe sine poet, şi tocmai ca dezlegător de enigme şi mântuitor al întâmplării (secţiunea a treia a cuvântării). Această ambiguitate a atitudinii faţă de poezie şi de poeţi oglindeşte ambiguitatea ce caracterizează toată concepţia nietzscheeană despre artă în raport cu eliberarea. Pe de o parte, ea manifestă, şi în mod cu totul evident, semnele eliminării oricărei autonomii, chiar şi relative, a simbolicului, care însoţeşte ajungerea la deplinătate a societăţii lui *ratio*. Pe de altă parte, tocmai în artă s-a conservat o anumită vitalitate a dionisiacului, aşa încât ea, fie şi în forma mistificată în care astăzi ni se prezintă, mai are atâta forţă încât să constituie principiul unei noi existenţe tragice. Cu toate acestea, cum se vede din noţiunea de spirit liber la care Nietzsche ajunge în încheierea itinerarului său de demascare „din interior" a metafizicii, acest nou mod de existenţă rămâne problematic, în realitate este mai degrabă şi el pur şi simplu momentul excepţional, eliberarea provizorie care lasă să subziste raporturile de dominare şi de universală funcţionalizare, contribuind chiar, într-un fel, la a le consolida. Abandonarea de către Nietzsche a visului unei regenerări estetice a umanităţii efectuate de arta wagneriană, sau, oricum, de vreo formă oarecare de artă, trebuie interpretată ca o lămurire a sa privitor la insuficienţa şi iluzoriul oricărei soluţii estetiste a problemei eliberării.

Nu arta operelor de artă e modelul noului chip de a fi al ultraomului faţă de simbolic; în acel tip de artă, simbolicul încă rămâne tot o lume alături de lumea reală, în fel şi chip legată de aceasta prin subordonări funcţionale, deci structurată toată în chip intim potrivit logicii nesiguranţei şi a dominării, aşa cum arată fetişizarea simbolurilor artistice şi toată mistificatoarea pretenţie a artiştilor de a face excepţie, prin opera lor şi prin modul lor de a crea de la modul de funcţionare obişnuit al lucrurilor omeneşti. Această artă, cu toate acestea, a fost în

societatea lui *ratio* reprezentanta libertăţii simbolicului. Că ea devine acum modelul noii libertăţi dionisiace a ultraomului înseamnă nu că ultraomul va fi gândit după exemplul artistului tradiţional; ci că el realizează în sfârşit în mod autentic şi deplin ceea ce în artă şi în artistul lumii lui *ratio* apărea numai ca tendinţă, ca posibilitate, ca reziduu de forţă dionisiacă acoperit şi desfigurat de funcţionalizarea potrivit exigenţelor producţiei şi disciplinei sociale. Arta a fost dintotdeauna, în esenţa ei, aspiraţia simbolului la propria-i libertate. Dar asemenea aspiraţie nu a putut niciodată să fie satisfăcută atâta timp cât simbolul a rămas coordonat rigid la lumea reală, în schemele ficţiunii sclerozate şi a canoanelor de distincţie între adevăr şi eroare. Arta, şi ea, pentru a se realiza autentic ca model al existenţei ultraumane (murind prin urmare ca fenomen specializat, recreativ, momentan) are nevoie de decizia şi de muşcătura făcută şarpelui. Pentru aceasta, numai după descoperirea eternei reîntoarceri ca idee a eliberării de trecut ca autoritate şi limită anulatoare de libertate, arta vede şi ea realizându-se în sfârşit esenţa ei dionisiacă, încetând de a o mai purta în sine doar ca amintire şi posibilitate învechită.

Itinerarul lui Nietzsche în ce priveşte arta, în această lumină, apare deci marcat de trei etape şi momente fundamentale în care se articulează toată filosofia sa: descoperirea esenţei dionisiace a artei ca posibilitate de existenţă „autentică", nedecadentă, în *Naşterea tragediei*; forţa însăşi cu care tocmai arta îl conduce la această descoperire, îl face pe Nietzsche să considere că arta şi poezia ca atare ar putea – nu numai să ofere spre cunoaştere dionisiacul care se ascunde în istoria omului ca putinţă de eliberare – ci şi să ducă la un proces de eliberare efectivă, la renaşterea dionisiacului însuşi, şi deci depăşirea decadenţei; într-un al doilea moment, în care, în corespundere cu itinerariul demascării metafizicii inaugurat de *Omenesc prea-omenesc*, arta apare ca un fenomen al lumii spirituale marcat de aceleaşi trăsături moral-metafizice care domină toată lumea simbolică a

omului occidental; şi în acest al doilea moment e foarte verosimil că arta mai are o funcţie directoare şi motrice în dezvoltarea gândirii nietzscheene, dar aceasta în sensul că noua atitudine „realistă" şi demitizantă din *Omenesc prea-omenesc* este însoţită de deziluzia cauzată de experienţa wagneriană, care-l conduce pe Nietzsche la descoperirea legăturii ce uneşte toate fenomenele spirituale, inclusiv arta, la societatea lui *ratio*, drept care devine dificil să aşteptăm tocmai de la unul din ele începutul unei mişcări de efectivă eliberare. Totuşi, itinerarul demascator din *Omenesc prea-omenesc*, din *Aurora*, din *Ştiinţa voioasă* descoperă şi intima contradictorietate a structurilor moralei şi ale metafizicii platonico-creştine, contradicţie care-şi are vârfurile ei în întoarcerea instinctului de adevăr împotriva vieţii înseşi şi în tendinţa generală a lumii simbolurilor, înainte de toate a artei, de a deveni autonomă, tendinţă ce se opune unui proces de progresivă reducere la care o astfel de lume este în schimb supusă de acea *ratio* ce se împlineşte în organizarea totală a societăţii industriale. Este deci un model „estetic", acela al comediantului, cel pe baza căruia Nietzsche gândeşte spiritul liber şi gândirea genealogică. Dar în acest model se alătură încă două trăsături, pozitivă şi negativă, ale artei aşa cum se manifestă ea în lumea lui *ratio*, şi anume libertatea simbolicului şi caracterul ei iluzoriu şi momentan. Numai prin vestirea (în parte pregătită logic de operele precedente, în parte nouă şi neprevăzută ca un gând profetic: plimbarea pe lacul de la Silvaplana) a ideii eternei reîntoarceri, cu semnificaţia ei de decizie eliberatoare, caracterul pozitiv al artei se separă de cel negativ, iar libertatea simbolicului devine cu adevărat început al unei noi existenţe; în acest moment, însă, arta pe care am cunoscut-o în societatea lui *ratio* este menită să apună; Zarathustra se ruşinează că încă mai e poet, că încă mai apare astfel în condiţia intermediară ce caracterizează nihilismul ca moment al trecerii de la om la ultraom. Libertatea simbolurilor nu se mai dă în artă şi în artişti, ci în însăşi existenţa concret-

istorică a omului: devine artă, adică liberă producere simbolică, întreaga activitate a omului în lume, şi existenţa se caracterizează ca tragică şi dionisiacă.[14]

Această ultimă trecere, e important s-o subliniem, poate să aibă loc pentru că „Lumea adevărată a devenit poveste", adică pentru că au căzut barierele care opun între ele adevăr şi ficţiune în lumea lui *ratio*. Aceste bariere au fost recunoscute, încă de la demascarea efectuată în *Omenesc prea-omenesc*, ca structuri legate de nesiguranţă şi de teamă; şi, în lumina eternei reîntoarceri, ca adevărate structuri de dominare, legate de împărţirea societăţii în stăpâni şi slugi. Numai actul deciziei prin care se instaurează eterna reîntoarcere, adică omul fericit, liber, capabil să se voiască din nou, veşnic, face să cadă şi bariera dintre adevărat şi fals şi dă cale liberă descătuşării simbolicului. În această lumină, lumea însăşi devine o operă de artă care se generează continuu de la sine (WzM 796), şi în care generalizarea caracterului estetic la întreaga fiinţă nu e semn de „estetism", cel puţin în sensul reductiv-moralistic al cuvântului, ci indică o concepere a existenţei ca identificată cu propriu-i semnificat, fără a mai fi vreo formă de transcendenţă, adică de funcţionalizare şi de oprimare a fiinţei individuale concrete.

Cum arta moare ca fenomen specializat şi fetişist, pentru a deveni caracteristică generală a existenţei, moartea lui Dumnezeu, a zeului-fetiş, „fiinţare" (ca s-o spunem în termeni heideggerieni) supremă printre fiinţări, (sau, şi, marxist vorbind, marfă supremă, sustrasă oricărei întrebuinţări posibile), însă obiect suprem prin urmare, lasă cale liberă unei resurecţii a divinului ce nu mai e gândit ca fiind dincolo de lume, ci identificat cu domeniul semnificatului prezent în mod concret.

[14] Abia e cazul să mai amintim că termenul „tragic", la Nietzsche matur, nu are nici o conotaţie de negativitate sau de suferinţă, ci coincide pur şi simplu cu „dionisiac": cf. de ex.: WzM 1029

Pentru această resurecţie a divinului, trebuie eliberat Dumnezeu de orice compromitere cu vechile concepte-ghid ale metafizicii:

„dacă există în general ceva demn de adorat, *aparenţa e* cea care trebuie adorată; minciuna – şi nu adevărul – e divină!" (WzM 1011).

Cu această condiţie, încă sunt posibili mulţi zei (cf. WzM 1038; şi 1035-37). Divinul însuşi, chiar se identifică cu faptul de a exista mai mulţi zei (Z III, „Despre apostaţi").

Una dintre dificultăţile principale ce se întâlnesc în a gândi acest nou regim al simbolicului, care însă coincide cu viaţa însăşi a omului eliberat, şi cu realitatea ultraomului, constă în a stabili cum trebuie concepută ivirea şi reînnoirea activităţii simbolice într-o lume în care a dispărut nesiguranţa, teama, şi în care au căzut şi toate acele forme de „reprimare adiţională"[15] în care, de-a lungul istoriei metafizicii, s-a transformat şi s-a reprodus condiţia nesiguranţei primitive. Devenirea, şi reînnoirea simbolurilor în lumea eliberată nu mai poate să fie întoarsă la căutarea de instrumente pentru a-şi face existenţa suportabilă, lucru care determina, aşa cum am văzut în prima secţiune, acea „primă" naştere a simbolicului, chiar dacă în acea situaţie însăşi era evidentă tendinţa simbolului de a se situa ca autonom. În

[15] Termenul, cum se ştie, aparţine lui Marcuse. Multe lucruri din Marcuse provin, direct sau indirect, de la Nietzsche; lui îi datorează mult şi prezenta interpretare. Dacă există un motiv, cu toate acestea, pentru care n-am dori să numi „marcusiană" această lectură a lui Nietzsche, este importanţa pe care o capătă în ea problema trecerii, chestiunea alegorismului şi profetismului discursului lui Nietzsche, cu toată atenţia pe care o presupune aceasta la reparcurgerea metafizicii şi la articulările lumii simbolurilor ei. Ceea ce înseamnă că, faţă de Marcuse şi de ceea ce a însemnat el în 1968, discursul lui Nietzsche pare mai atent la „răsturnările" ce mai sunt încă necesare pentru a se lua act că Dumnezeu a murit. Motivele obiecţiilor ce i s-au adresat lui Marcuse, în ceea ce au ele valabil, se pot rezuma la insuficienţa analizei lui la „momentul intermediar", adică al trecerii de la lumea reprimării, şi a reprimării adiţionale, la lumea eliberată; dacă vrem, chestiunea fenomenologiei spiritului ca itinerar.

condiţia de libertate şi de siguranţă atinsă (ne amintim că apusul metafizicii e pentru Nietzsche legat de sfârşitul condiţiei de dependenţă a omului de forţele naturii, deci de triumful tehnicii în stabilirea condiţiilor de viaţă neangoasante), simbolul pare să piardă raportarea la ceea ce era unica origine din care, plauzibil, se născuse. A vorbi, aşa cum face Walter Kaufmann,[16] de „sublimare" ca rădăcină a activităţii simbolice a ultraomului, pe lângă că şi contrazice explicit anumite texte nietzscheene (cel puţin pe cele în care se vorbeşte de fidelitatea faţă de pământ, care nu poate să nu fie înţeles în acest sens), pare să nu ţină cont tocmai de noua condiţie fundamentală de libertate în care se desfăşoară viaţa ultraomului. Sublimarea, atât în sensul în care Nietzsche vorbeşte despre ea (MA 1), cât şi în sensul în care, mult mai tehnic, se vorbeşte despre ea în psihanaliza freudiană, implică totdeauna devierea anumitor energii de la obiectivele lor originare către alte obiective; fie că acestea din urmă sunt considerate socialmente mai pozitive, fie că se limitează să fie diferite, o anumită formă de reprimare trebuie să existe întotdeauna, la origine, cea care provoacă deplasarea energiei de la un obiectiv la altul. În orice caz, prin urmare, chiar şi atunci când obiectivele noi nu sunt de genul ţelurilor „superioare" care deja implică o judecată socială, există la baza sublimării impunerea unei „autorităţi" ce se opune realizării imediate a impulsului. E cunoscut, de altfel, că această teorie a sublimării stă la baza conceperii freudiene a culturii, şi că tocmai pe problemele stârnite de ea s-au exercitat teoreticienii care au voit să interpreteze psihanaliza ca pe o teorie a eliberării.[17] Din punctul de vedere al lui Nietzsche, pare că se poate spune că teoria freudiană a caracterului neapărat sublimatoriu al culturii (şi deci al istoriei) e o teorie elaborată încă în interiorul societăţii

[16] Cf. deja cit. Nietzsche, *Philosopher, Psychologist, Antichrist*, p.278.

[17] Ne gândim, spre exemplu, la opera lui W Reich, a lui Norman O. Brown, şi mai cu seamă a lui Marcuse.

patern-autoritare, ca una care presupune ca indispensabil formării personalităţii conflictul oedipian.

În lumea eliberată a ultraomului, simbolul nu se naşte din nesiguranţa originară ori din sublimarea strâns legată de reprimarea socială şi paternă a impulsurilor. E adevărat că prima origine a simbolicului pare să fi fost aceasta. Dar caracterul ultraomului, care se vădeşte şi în această problemă anume, nu e acela de a recupera sau realiza o condiţie originară, ci acela de a reprezenta o nouă formă, de-a dreptul o nouă specie sau rasă, de umanitate, făcută posibilă de ceea ce a fost umanitatea trecutului, însă eterogenă şi alta decât aceasta. Nu-i vorba deci de a ne pune problema de cum anume, în noua lume a libertăţii, se mai poate da originea simbolului pornind din sublimare. Acea origine nu mai are loc. Prin sângeroasa educaţie pe care a reprezentat-o societatea lui *ratio* şi a dominării, cu structurile ei metafizice şi morale reprimante, omul a devenit capabil să producă simboluri într-un mod nou, prin pură exuberanţă internă; nu prin reactivitate, ci printr-o „virtute darnică" ale cărei condiţii sunt construite tocmai astăzi.

La această origine absolut autonomă a simbolurilor se referă doctrina nietzscheeană a caracterului interpretativ al oricărei deveniri, şi a reducerii oricărui fapt la interpretare.[18] Ea, de altfel, e o urmare a premiselor deja puse începând cu *Omenesc prea-omenesc,* pe baza cărora judecăţile asupra faptelor sunt arătate ca decompozabile, la rândul lor, în judecăţi tot mai mici, până ce chiar şi senzaţia în formele ei cele mai elementare apare acum ca o interpretare şi selectare a „datelor", aşa încât nu mai există nimic care să se distingă de interpretarea însăşi. Aşa cum deja s-a mai reliefat, pe Nietzsche nu-l interesează să pună să

[18] CF. WzM: „Împotriva pozitivismului, care se menţine în preajma fenomenelor, 'nu există decât faptele', eu aş spune: nu, tocmai fapte nu există, ci numai *interpretări*. Nu putem stabili nici un fapt 'în sine': p*oate* că-i o nesăbuinţă să pretindem una ca asta".

servească aceste argumentări pentru a dovedi un soi de idealism empiric universal şi subiectiv, ci doar să arate că viziunea noastră asupra lumii e totdeauna condiţionată, chiar în rădăcinile ei aparent cele mai „neutre", de nişte luări de poziţii, de prejudecăţi, de structuri mentale care la rândul lor au o origine socială. Vom vedea acum chiar, apropo de idealism, că doctrina eternei reîntoarceri ca eliberare stabileşte o desprindere netă a lui Nietzsche de idealismul în forma lui cea mai deplină, care e cea hegeliană.

A „juca peste toate", îndemn cu care se încheia *Ştiinţa voioasă* (382) e strâns legat de recunoaşterea caracterului hermeneutic al devenirii:

> „Lumea a devenit pentru noi încă o dată 'infinită': întrucât nu putem să ne sustragem posibilităţii ca ea *să închidă în sine interpretări infinite*".

Voinţa de putere, prin reducerea completă a faptelor la interpretări, dezvoltă doar mai radical acest gând: nu s-ar mai putea spune de fapt nici măcar că „lumea închide" în ea infinite interpretări; lumea nu se exceptează de la universala interpretabilitate, deja a o gândi ca pe un posibil loc în care interpretările se petrec înseamnă a o pune sub semnul unei interpretări ca toate celelalte.

Nu se poate spune că această generalizare a noţiunii de interpretare la orice fapt petrecut goleşte conceptul în sensul său cel mai determinat, care-l vrea legat de lectura unui text, de descifrarea unui semn. Lumea în care orice nou eveniment e interpretare este de fapt o lume alcătuită exclusiv din simboluri şi semne; „faptele" nu sunt interpretări numai în sensul că noi nu putem face abstracţie, când le sesizăm, de prejudecăţile noastre; ele se constituie, ca fapte, numai într-o lume simbolică, sunt interpretare în cea mai radicală esenţă a lor, ca ordonare de elemente atomice, care la rândul lor sunt dintotdeauna ordonări şi sisteme dirijate de o unitate simbolico-interpretativă. În

experienţa pe care o facem în legătură cu lumea, prin urmare, cu adevărat noi nu facem decât să citim nişte texte. Textele, la rândul lor, sunt deja interpretare a altor *texte*, şi aşa mai departe, fără ca să mai fie vreodată posibil să ajungem la un referent ultim, care să fie realitate, imediatitate, datitate precedentă simbolizării. Aceasta, după cum am văzut în critica nietzscheeană adusă noţiunii de subiect, nu priveşte numai obiectul, ci şi subiectul; şi e un element de avut în vedere spre a-l distinge pe Nietzsche de idealismul cu variatele lui forme, în care totdeauna dizolvării obiectului îi corespunde o venire în prim plan a subiectului. Dacă nu are un referent ultim în „fapte", interpretarea nu are pentru Nietzsche nici măcar un temei ultim în „subiect", căruia, de exemplu, lumea simbolurilor i-ar putea fi considerată „expresie": asupra acestui lucru, de altfel, va trebui să ne întoarcem pe scurt.

Lumea redusă la interpretare (în care orice fapt e interpretare, şi o interpretare este la rândul său unicul eveniment, unicul fapt ce se petrece) configurează o viziune a fiinţei care pare de identificat cu aceea dezvoltată în fel şi chip în ontologia hermeneutică contemporană de origine existenţialistă, ale cărei premise se găsesc, cum se ştie, în gândirea aşa-zisului „al doilea Heidegger".[19] Şi sunt dezvoltate în mod autonom şi original de către gânditori ca Gadamer, Pareyson, Ricoeur.[20] Un element

[19] Pentru o ilustrare şi luare în discuţie a tematicii heideggeriene, în special referitor la problema limbajului, a se vedea cele două studii ale mele: *Essere, storia e linguaggio in Heidegger,* Torino, Edizioni di „Filosofia", 1963; şi *Introduzione a Heidegger,* Bari, Laterza, 1971.

[20] Operele acestor filosofi care au mai multă tangenţă cu tematica ontologiei hermeneutice sunt: H.G. Gadamer, *Wahrheit und Metode*, Tübingen, Mohr, 1967; trad.it. de Gianni Vattimo deja cit; *Kleine Schriften*, în special vol I, Tubingen, Mohr, 1967; L. Pareyson, *Esistenza e persona*, Torino, Taylor, 1950; a 3a ed. Ivi 1966; *Estetica. Teoria della formatività*, Torino, Edizioni di „Filosofia", 1950; *Verità e interpretazione*, Milano, Mursia, 1971; din P. Ricoeur a se vedea mai ales recenta culegere de studii *Le conflit des interpretations*, Paris, Seuil, 1971. E de reliefat că, între aceşti filosofi, doar

care, dincolo de diferenţe, îi leagă pe aceşti diferiţi filosofi este noţiunea unei infinităţi pozitive a procesului interpretativ, adică faptul că acest proces se desfăşoară indefinit nu printr-un defect sau o incapacitate de a ajunge la propria-i încheiere, ci prin bogăţia şi inepuizabilitatea însăşi a adevărului din care ţâşneşte şi cu care e în raport.[21] E aceeaşi infinitate a lumii de care vorbeşte Nietzsche, infinitate ce se desfăşoară, ca să zicem aşa, în două direcţii, către interior şi către exterior: „textul" la care interpretarea se aplică este la rândul său interpretare a textelor care sunt iarăşi interpretări, iar noile interpretări se oferă, prin însăşi natura lor, să fie tot mereu iarăşi interpretate: într-adevăr – şi în aceasta se păstrează sensul primitiv al noţiunii de interpretare ca descifrare – e ceea ce nu e prin sine prezenţă

Gadamer porneşte explicit de la Heidegger, şi în general, de la fenomenologie; Pareyson are o formaţie mai complexă, în care tematica heideggeriană este adăugată printr-un itinerar personal care porneşte de la alţi maeştri ai existenţialismului (Kierkegaard, Jaspers) şi asupra istoriei gândirii clasice germane (Fichte, Schelling); de aici, mai ales de la Kierkegaard, vin diferenţele ce-l separă de Gadamer. Cât despre Ricoeur, reflecţia lui are o origine substanţial religioasă, şi nu întâmplător el se apropie mai ales de Heidegger cel din scrierile mai recente, ce se bucură de o mare popularitate mai ales printre teologi.

[21] Despre o „ontologie a inepuizabilului", care e însă inepuizabilitate a procesului interpretativ în care se dă adevărul, vorbeşte explicit Pareyson, *Verità e interpretazione* cit., pp. 27-28. Viziunea istoriei ca proces de interpretare ce se reînnoieşte mereu este şi cea care caracterizează discursul lui Gadamer în *Adevăr şi metodă*. La el, totuşi, lipseşte orice fundal religios al conceptului, fundal accentuat la Pareyson. Gadamer e foarte marcat de influenţa lui Dilthey, care pare să prevaleze în definitiv chiar şi asupra dimensiunilor ontologice de origine heideggeriană; e dificil de observat la Gadamer de exemplu, o urmă a conceptului-cheie heideggerian de „diferenţă ontologică". Apelul, vestirea, sau cum am voi s-o mai numim, căreia istoria îi reprezintă interpretarea şi răspunsul, este totdeauna (doar) apel al altor momente ale istoriei, ale altor interpretări. Diferenţa ontologică, care la Heidegger desparte fiinţa de fiinţări, pare să se reducă la Gadamer la „istoricitate" (înţeleasă ca efemeritate) a fiinţărilor: aceasta-i o concluzie lămurit diltheyană. Despre toate acestea, a se vedea introducerea mea la trad. it. a lui *Adevăr şi metodă*.

imediată, pur fapt, ceea ce cere la rândul său să fie interpretat. Interpretare va să zică a nu lua de bun ceea ce apare, a voi într-un fel să treci dincolo de el, iar aceasta e legitim şi cerut în măsura în care faptul e dintotdeauna un text, adică „cifrează", interpretând, ceva care trebuie prin urmare să fie descifrat.

Curentele actuale de gândire pe care, generalizând, le-am putea reuni sub titlul de „ontologie hermeneutică", în lumina discursului pe care l-am văzut desfăşurându-se la Nietzsche par cu toate acestea să se situeze încă într-un plan pe care nu vom ezita să-l definim ideologic sau mitologic. Ce anume este această infinitate a procesului interpretativ raportat la care însăşi fiinţa ar trebui să fie definită? La Gadamer, venit în filosofie dinspre filologie, reluarea unei doctrine a fiinţei ca şi cuvânt, căreia el îi regăseşte elementele şi premisele de-a lungul unei întregi tradiţii occidentale, pare să aibă întâi de toate sensul unei terapii a relelor omului contemporan derivate din impunerea, la toate nivelurile, a cunoaşterii ştiinţifice ca unic model de cunoaştere valabil şi de asemenea ca factor determinant al existenţei individuale şi asociate. Este ceea ce se vede atât din titlul însuşi şi din abordarea iniţială din *Adevăr şi metodă*, cât şi, în termeni şi mai expliciţi, din prefaţa la cea de a doua ediţie a operei. Fireşte, pe Gadamer nu-l interesează atât revendicarea cunoaşterii „umaniste" împotriva pretenţiilor ştiinţei şi ale tehnicii; această faptă implică şi presupune o întreagă şi vastă operă de întemeiere filosofică şi de distrucţie-reconstrucţie ontologică, de tip heideggerian. Dar rezultatul e, până la urmă, revendicarea unui soi de înţelepciune etico-politică (nu întâmplător unul dintre modelele propulsoare ale gândirii lui Gadamer este etica aristotelică, din care se inspiră întreaga sa elaborare a noţiunii de „aplicaţie"[22], care funcţionează ca un fel de „chemare" faţă de omul timpului nostru, dominat interior şi exterior de cunoaşterea

[22] Cf. *Verità e metodo*, trad.cit., pp.358 şi urm.

ştiinţifică şi de tehnică. Rezultatul gândirii lui Gadamer îl reproduce astfel pe cel din reflecţia lui Heidegger, care în insistenţa sa asupra sarcinii doar preparatorii a oricărei meditaţii ce se desfăşoară în epoca noastră de uitare a fiinţei, nu poate să nu dea naştere unei evoluţii clar „reacţionare", care să deplângă pur şi simplu masificarea generală din era tehnicii, acceptând-o totuşi ca „destin al fiinţei", făcându-i şi o implicită apologie;[23] sau să provoace o trecere – care nu-i nici ea nebazată de altfel, pe aceleaşi texte heideggeriene[24] – către poziţii care, înţelegând sfârşitul metafizicii ca pe un eveniment global, care priveşte fiinţa văzută drept cadrul cuprinzător şi orizontul experienţei noastre, să angajeze gândirea în căutarea modurilor de a promova acest eveniment global, care poate să apară doar atunci când se vrea a-l face să coboare din mitica ei abstracţiune de fapt pur „ontologic", ca o mare cotitură politică ce ar transforma structurile de bază ale modului nostru de a fi în lume. Această formă de heideggerianism s-ar putea lăuda, chiar şi faţă de Heidegger însuşi, cu o mai riguroasă concepere a diferenţei ontologice: aceasta pentru că a pune iniţiativa depăşirii metafizicii în fiinţa ca transcendentă acţiunilor noastre şi a deciziilor istorice nu

[23] Această obiecţie a fost adusă mai ales de Th. W. Adorno, *Dialectica negativă*, trad it. cit., p.53 şi urm.

[24] În studiul „Originea operei de artă", din 1936, cuprins în *Holzwege* (trad.it.cit., *Sentieri interrotti*, p.46) Heidegger vorbeşte de diferite feluri de survenire a adevărului, adică de modurile în care se instituie orizontul istoric în cadrul căruia omul accede la sine însuşi şi la fiinţări; printre aceste moduri, pe lângă artă, morală, experienţa religioasă, filozofie, este indicată şi „acţiunea ce întemeiază un stat", adică politica. În scrierile ulterioare, Heidegger a dezvoltat analiza survenirii adevărului în poezie şi, la modul mai general, în limbaj (şi deci şi în filozofie), lăsând fără o continuare celelalte indicaţii conţinute în pagina respectivă din *Holzwege*; de ce? Limitarea la experienţa poeziei şi la limbaj nu poate fi oare înţeleasă ca semn al faptului că el a rămas fixat la faza estetică a „spiritului liber" nietzscheean, la eliberarea ca eveniment efemer şi excepţional, fără să-şi pună problemele pe care Nietzsche le-a pus, şi într-un anume sens le-a „rezolvat", în doctrina eternei reîntoarceri?

poate să nu apară, în cele din urmă, ca o formă ca atâtea altele de ipostaziere şi de onticizare a fiinţei însăşi.[25]

În aceeaşi condiţie de gândire mitico-ideologică se găseşte doctrina inepuizabilităţii fiinţei dezvoltată de Luigi Pareyson, mai ales în recenta lucrare *Adevăr şi interpretare*. Obiecţia pe care unii i-au adresat-o lui Pareyson cu ocazia prelegerii inaugurale torineze pe tema „Gândire expresivă şi gândire revelatoare", care constituie unul dintre capitolele centrale ale cărţii, obiecţie ce punea problema modurilor concrete în care se poate distinge gândirea expresivă de gândirea revelatoare, nu pare rezolvabilă prin afirmarea caracterului pur speculativ al filosofiei, care, ca şi estetica, nu oferă concret norme pentru a distinge opera reuşită de cea ratată, s-ar limita să desluşească trăsăturile constitutive ale experienţei descoperindu-le în necesara lor referire la fiinţă şi în apertura lor ontologică, fără să intervină direct în deosebirea diferitelor moduri în care experienţa concretă se pune faţă de fiinţă, deosebire ce nu are atingere cu filosoful, ci cu omul care e angajat de fapt în experienţa respectivă. Şi aici, ca de altfel şi în cazul lui Gadamer[26], această teorie a interpretării se rezolvă într-o apologie, desigur neintenţionată, a lucrurilor aşa cum sunt, pentru că nu pune problema – care însă constituie cheia de boltă a ideii nietzscheene a eternei reîntoarceri – de cum anume se poate de fapt realiza o lume în care infinitatea interpretării este

[25] Pentru această interpretare a lui Heidegger a se vedea studiul meu deja cit. *Déclin du sujet et problème du témoignage*; precum şi conferinţa „Il futuro e l'eterno" [Viitorul şi veşnicia"], cuprinsă în volumul *Autorità e libertà nel divenire della storia* [Autoritate şi libertate în devenirea istorică], volum colectiv [Autori vari], Il Mulino, 1971.

[26] Lui Gadamer, de altfel, această obiecţie i-a fost adusă de W. Pannenberg, „Hermeneutik und Universalgeschichte", apărut acum în volumul *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1967; şi de către Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Beiheft della Philosophische Rundschau, 5, 1967, pp. 149-70; trad. it. *Logica delle scienze sociali*, Bologna, Il Mulino, 1970). Gadamer a luat în discuţie aceste obiecţii într-un eseu editat în *Kleine Schriften*, cit., vol.I, pp.113-30.

„posibilă". A întreba ce anume distinge în concret gândirea expresivă de gândirea revelativă – problemă care-i legitimă fie şi numai din punct de vedere al unei cerinţe de autojustificare a filosofării, al unei definiri a ei ca acţiune într-o anume situaţie istorică faţă de care nu poate să nu aibă o semnificaţie „practică" – vrea să zică a pune problema posibilităţii concrete de a trăi lumea ca inepuizabilă devenire a interpretărilor. Omul vieţii cotidiene îşi trăieşte propriul raport cu adevărul ca liberă şi continuă devenire de interpretări? Sau numai filosoful este acela care-i face cunoscută această esenţă fundamentală a existării sale, pe care el o vedea, dimpotrivă, sub aspectul luptei, al neliniştitei prospectări a opţiunilor, în sfârşit, cu toate trăsăturile problematice pe care tocmai filosofia existenţei ne-a instruit să le recunoaştem în finitudinea vieţii omeneşti? Ceea ce lipseşte (mai ales, s-o spunem, în ontologia hermeneutică gadameriană), e tocmai o recuperare, într-o formă oarecare, a existenţialismului de „primă formă", de amprentă kierkegaardiană, care are o parte atât de însemnată în elaborarea gândirii originare a lui Heidegger în *Fiinţă şi timp*. Şi la Pareyson, însă, care totuşi are un raport mult mai profund cu Kierkegaard şi în general cu problematica religioasă a existenţialismului, rezultatul noţiunii de infinitate a interpretării pare să fie, în esenţă, apologetic şi tautologic. *Filosoful* ştie că istoria e istorie a deschiderii de noi perspective asupra adevărului; îşi prospectează, bineînţeles, o deosebire între perspective autentice şi perspective neautentice (gândire revelatorie şi gândire expresivă), dar ea, în concret, este apoi lăsată pe seama imperscrutabilei hotărâri a insului în raportul său de acceptare sau refuz al apelului fiinţei. Aceste noţiuni însele, de apel, de opţiune, şi mai ales de persoană (care-i elementul cu ajutorul căruia gândirea lui Pareyson se dovedeşte mai legată de tradiţia metafizico-religioasă exprimată în existenţialismul kierkegaardian şi jaspersian; chiar dacă tocmai această noţiune, cu încărcătura ei etică, poate fi calea spre regăsirea originarei înrădăcinării în istorie) nu sunt la rândul lor problematizate; nu

se pune întrebarea dacă şi până la ce punct ele însele nu sunt, la rândul lor, noţiuni pur expresive ale condiţiei omului şi ale gândirii în epoca metafizicii şi a dominării.

Chiar dacă poziţiile ontologiei hermeneutice, la autorii luaţi în discuţie aici, nu se reclamă direct de la Nietzsche, ele par să reprezinte obiectiv reluarea anumitor teme prezente în opera nietzscheeană, care dezvoltă însă, după cum ni se pare nouă, în sens „ideologic" şi parţial. Astfel de poziţii, între altele, sunt mult mai frecvente decât se crede, în filosofia contemporană, nu numai de origine heideggeriană, dar şi de derivaţie wittgensteiniană, mai ales la Wittgenstein cel din *Cercetări filosofice*. Pare să se contureze, în fine, un larg consens filosofic în jurul problemei limbajului, cu urmări comune în special în legătură cu autonomia sferei simbolicului. Însă, calea pe care Nietzsche a ajuns recent să fie din nou „la modă", în special în cultura franceză, este tocmai aceea a unei înnodări a legăturilor cu aceste orientări ontologico-hermeneutice. O interpretare a filosofiei lui trebuie prin urmare să se măsoare cu ontologia hermeneutică contemporană: în legătură cu ea, ni se pare nouă, Nietzsche joacă rolul, ca să zicem aşa, de adeveritor, în măsura în care pune problema posibilităţii unei lumi în care doctrina inepuizabilităţii fiinţei şi a istoriei ca deschidere şi dialogare şi succesiune de perspective personale asupra fiinţei, bazate şi înrădăcinate în ea, nu mai este un mit filosofic, ci devine modul de a exista al omului în concreteţea lui cotidiană.

Opoziţia faţă de Hegel pe care unii filosofi hermeneutici o cultivă din cauza originii lor existenţialiste rămâne cu adevărat, aşa cum se întâmplă cu existenţialismul clasic în interpretarea pe care i-a propus-o Pareyson acum treizeci de ani,[27] prizonieră a schemei hegeliene, care este spartă, dar nu şi depăşită cu adevărat. Ceea ce se refuză din sistemul hegelian este încheierea

[27] Cf. *Esistenza e persona*, cit., cap I şi V (în a treia ed., din 1966, cap I a dispărut, iar cap. V a devenit I).

finală în spiritul absolut ca transparenţă atinsă care interzice sensul oricărei deveniri ulterioare. Împotriva ei este afirmată „istoricitatea", adică deschiderea de neoprit către viitor, a oricărei interpretări (aceasta rezultă clar în special din gândirea lui Pareyson, pentru care operele spiritului, interpretări la rândul lor, sunt prin natura lor stimulatoare ale altor interpretări). Rămâne însă, din Hegel, caracterul „spiritualist" sau idealist al felului cum are loc istoria spiritului; mai mult, lăsând de o parte problema hegeliană a împlinirii, dispare şi ultimul „loc" teoretic al unei posibile puneri a chestiunii opţiunii; istoria omenirii şi istoria spiritului curg fără articulări adevărate, fără salturi sau cotituri dramatice, care să fie eventual, cele ale luării de poziţie individuală în faţa fiinţei; dar aceste „cotituri" sunt în realitate curgerea însăşi a marelui fluviu al hermeneei, pe care nimic nu poate tulbura fundamental. Ce anume are de a face această imagine a vieţii spiritului cu lumea experienţei noastre? Ori e transcrierea filosofică a acestei lumi, dar atunci se mărgineşte să-i fie apologie, şi concluzie a ei, cu toată despărţirea de Hegel, atât de clamată), se limitează să fie o identificare printre atâtea altele a realului cu raţionalul, înţeleasă de data aceasta nu ca desăvârşire şi deductivitate logică a sistemului, ci ca un fel de universală toleranţă represivă, care cuprinde *în sine şi* problematicitatea existenţei, cea care chiar conferă o culoare mai puţin monotonă cadrului; ori, – dar aceasta este ceea ce ontologiile hermeneutice nu fac, – se recunoaşte o diferenţă între lumea purei deveniri a sensului şi modul actual de a fi istoriceşte al omului: atunci însă trebuie problematizată explicit o asemenea diferenţă, şi văzut cum anume şi de ce ea s-a stabilit, în ce termeni poate fi depăşită. Fără acest pas decisiv, ontologia hermeneutică este ca ideea eternei reîntoarceri interpretată de pitic şi de animalele lui Zarathustra: „O, voi, giumbuşlucare cântăreţe din flaşnetă [...] aţi şi făcut din asta un cântecel de flaşnetă!" (Z III, „Convalescentul").

Desigur că şi vederea existenţei ultraomului ca liberă creare de simboluri, care se nasc nu din teamă sau din sublimare, ci dintr-o pură exuberanţă creatoare, aminteşte profund de reducerea realului la o articulare interioară, o scindare, o alienare şi o recompunere a spiritului cu sine însuşi, care se găseşte în filosofia lui Hegel. Dar ceea ce distinge libertatea simbolicului nietzscheeană de viaţa spiritului hegeliană, precum şi de toate perspectivele care, ca şi ontologia hermeneutică, rămân fără voia lor în acelaşi orizont, este faptul că domnia libertăţii simbolului nu e în nici un fel o *recuperare* sau o întoarcere la sine, ci trecerea la o condiţie nouă, trecere care se realizează istoriceşte cu ajutorul unei decizii. De aceea era important, în plus, să reliefăm că în această lume a ultraomului naşterea simbolului şi mişcarea lumii simbolice pot, şi chiar trebuie, să fie puse în mişcare de un alt motor decât cel ce a generat prima ivire a simbolului din teamă şi din nesiguranţă. Depinzând de decizia eternizantă, lumea libertăţii ultraumane nu derivă prin proces dialectic din lumea care o precedă, ci e radical nouă faţă de aceasta, şi chiar în noutate – ca eliberatoare de „logica", clădită după modelul dominării şi în general instrument de conservare şi de dezvoltare a unei anumite ordini istorice determinate – constă însăşi libertatea pe care ultraomul o instituie şi o cucereşte prin decizia sa,. Nu numai atât: nedepinderea dialectică a ultraomului de lumea omului vechi înseamnă că el, nefiind o recuperare şi o adeverire a ceea ce deja este, adică a unei structuri originare care în sfârşit iese în plină lumină (potrivit a ceea ce Bloch a numit spiritul anamnestic al sistemului hegelian)[28], nu e nici încheiere, adică poate cu adevărat să fie eliberare pentru viitor, nu pentru încheierea şi moartea istoriei.

[28] Cf. E. Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, 1951; ed. nouă, Frankfurt, Suhrkamp, 1962; citãm din reeditarea din 1971, p.473 şi urm. (fragmentul e tradus în vol. *Dialettica e speranza*, sub îngrijirea lui L. Sichirollo, Firenze, Vallecchi, 1967, p.146 şi urm.

Ultraomul nietzscheean, ca identificare dintre fiinţă şi sens, are în sine toate caracterele spiritului absolut hegelian. Însă într-un mod care înţelege şi rezolvă cele două principale obiecţii care i-au fost aduse absolutului hegelian, cea existenţialistă şi cea marxistă. Acest „spirit absolut" al lui Nietzsche se realizează în individ, care astfel nu mai este conceput numai ca moment al unei istorii ce se face prin el dar se decide pe deasupra capului său; şi, pe de altă parte, acest ultraom-spirit absolut este rezultatul unei concrete opere de transformare istorică, este produsul unei „revoluţii", căreia Nietzsche nu i-a văzut, desigur, legăturile cu iniţiativa revoluţionară a clasei muncitoare;[29] în situarea sa socială, ca mulţi alţi reprezentanţi ai gândirii rebele a burgheziei (avangardele artistice, de exemplu), Nietzsche putea susţine doar un discurs alegoric, şi am văzut cu câtă lucidate era el însuşi conştient de asta. Cu aceste limite, poziţia lui faţă de Hegel nu este pur şi simplu aceea a existenţialismului care „rupe" sistemul, revendicând autonomia şi libertatea unui ins care – nu mai putem să ne îndoim de asta, acum, iar Nietzsche are meritul de a o fi anunţat profetic – în fibrele sale cele mai adânci nu e decât expresia aceloraşi structuri de dominare ale aceleiaşi societăţi şi ale acelui sistem total contra căruia crede că se ridică. Nietzsche stă mai degrabă de partea lui Marx, care vrea să răstoarne sistemul pentru a-l aşeza pe picioarele sale: poate mai coerent decât Marx, el menţine elementele constitutive ale spiritului absolut punând problema de a realiza un om care să le

[29] A nu se uita că Nietzsche cunoştea, şi, în plus, doar aproximativ, socialismul german şi european al epocii lui: multe dintre neînţelegerile sale sunt probabil bazate pe realitatea şi pe doctrina însăşi a *acestui* socialism, în care, de pildă, este încă vie influenţa lui Lassalle mai mult decât cea lui Marx, şi care este şi amplu îmbibată de pozitivism. Despre situaţia socialismului german din epoca lui Nietzsche a se vedea G.D.H. Cole, *Storia del pensiero socialista* [Istoria gândirii socialiste], trad.it. de L.Bernardi, Bari, Laterza, vol.II, 1972. Multe din textele lui Nietzsche împotriva socialismului sunt reproduse şi comentate de Lukács în *Distrugerea raţiunii*, cit.

înfăptuiască realmente în propria-i existenţă, şi nu să se limiteze pur şi simplu, cu o atitudine de liber-gânditor burghez mai degrabă, decât de adevărat revoluţionar, să le considere fantezii deşarte, minciuni ale „călugărilor", cerinţe care ar masca alte cerinţe mai adevărate şi fundamentale.[30]

În această realizare a vieţii concrete a individului, transpusă în practică cu ajutorul deciziei eliberatoare ce instituie eterna reîntoarcere, spiritul absolut al lui Hegel se eliberează şi de alternativa care a fost totdeauna considerată valabilă împotriva lui de către criticii săi, şi care va fi amintită şi luată în discuţie aici pentru că are o însemnătate clarificatoare şi pentru poziţia lui Nietzsche. Alternativa e aceea dintre viclenia raţiunii şi sfârşitul istoriei. Că ea subsistă în gândirea lui Hegel este, pentru noi, o confirmare printre atâtea altele că o asemenea gândire – aşa cum ne-a apărut mai întâi din deosebirea dintre fenomenologie şi genealogie, apoi din centralitatea dialecticii stăpân-sclav pentru toată filosofia hegeliană – încă se mai formulează în schemele metafizice ale dominării.

Viclenia raţiunii este noţiunea care la Hegel consacră separarea dintre fiinţă şi semnificaţie, dintre a face şi a şti, ca unic motor adevărat al istoriei. Itinerarul fenomenologic este şi el o întreagă mişcare care merge de la în-sine la pentru-sine, care tinde la unificarea, imposibilă atâta timp cât itinerarul nu este încheiat, a fiinţei şi a conştiinţei. Alexandru cel Mare se duce în Asia ca să-şi satisfacă propriile-i ambiţii de glorie, dar în acest fel realizează, în realitate, planurile raţiunii care guvernează lumea şi îi pregăteşte unificarea în vederea unor scopuri pe care numai ea le cunoaşte. Dacă Alexandru ar avea deplina conştiinţă a sensului totului, nu s-ar mai clinti din loc; nu pentru că interesele raţiunii i s-ar părea străine, ci pentru că sensul totului ar fi atât de prezent şi de desfăşurat pretutindeni, încât nici un

[30] Cf. E. Bloch, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, 1923; reeditată în 1964, Frankfurt Suhrkamp, pp. 303-4 8care însă nu-l menţionează pe Nietzsche).

proiect, mişcare sau variaţie n-ar mai fi de conceput odată ce el ar fi dat în totalitatea lui. Rezultatul este deci aceeaşi inactivitate ca şi a discipolului lui Heraclit din cea de a doua *Privire inactuală* a lui Nietzsche (UB II, 1). Alternativa la viclenia raţiunii ca prelungire a sciziunii dintre eveniment şi sens, dintre a şti şi a face, este sfârşitul istoriei.

În fapt, chiar şi alternativa dintre obscuritatea orizontului acţiunii istorice şi inerţia istoristului perfect conştient, pe care e clădită cea de a doua *Inactuală*, este una încă de marcă total hegeliană; şi nu întâmplător Nietzsche, începând de la *Omenesc prea-omenesc*, înfăptuieşte o adevărată recuperare a istoriei şi a istoriografiei, care culminează cu noţiunea de gândire genealogică şi de spirit liber, acesta din urmă fiind un „discipol al lui Heraclit" deloc inert, deloc neproductiv sau disperat. A pune în comparaţie ultraomul, cu ajutorul figurii intermediare a spiritului liber, cu istoricul conştient şi inert din cea de a doua *Inactuală* este modalitatea de a ne da seama de drumul parcurs de Nietzsche dincolo de acea alternativă cu iz hegelian, şi de însemnătatea hotărâtoare pe care o are filosofia lui faţă de ea. Alternativa hegeliană încă se mai încadrează în logica dominării, cea care face să fie gândită fiinţa ca prezenţă, ca fundament, certitudine. Existenţa omului e sub semnul incertitudinii şi al lui dincoace-de-semnificat. Omul „voit" de raţiune pentru scopurile ei e acela care nu-şi are propriul semnificat în sine, e o conştiinţă nefericită, obiectiv cel puţin, chiar dacă subiectiv a depăşit – şi în realitate tot în mod provizoriu – faza descrisă sub acest nume de către *Fenomenologie*. Lumea semnificatului îi apare ca un termen transcendent, care are şi caractere total opuse celor ale existenţei concrete.[31] Siguranţa şi eliberarea de teamă nu pot să

[31] Cf. *Fenomenologia spiritului*, trad. cit., vol I: „Dedublarea care anterior se repartiza în doi indivizi – stăpânul şi sluga – s-a întors în unitate [în conştiinţa nefericită] [...] dar nu e prezentă încă unitatea unei astfel de dudublări interioare: – şi *conştiinţa nefericită* este conştiinţa ei ca esenţă

fie, potrivit a unei scheme pe care Hegel o preia din tradiţia platonico-creştină, decât tot negarea istoricităţii, a provizorietăţii, a perenei noutăţi a acestei existenţe.

La baza acestei alternative hegeliene între viclenie a raţiunii şi sfârşit al istoriei se află acceptarea schemelor metafizice ale dominării ca şi cum ar fi modurile unice şi naturale de a fi şi a gândi ale omului. Sigur că Hegel revendică pentru propria filozofie înţelegerea deplină a istoricităţii, şi descoperirea că adevărul e rezultatul, nu începutul.[32] Dar comparată cu lucrarea demascatoare a lui Nietzsche, şi această istoricitate se dezvăluie ca fiind destul de puţin radicală: subiectul care se întoarce la sine în forma autoconştiinţei spiritului absolut este totuşi tot subiectul creştin-burghez definit în termeni de hegemonie a conştiinţei, pentru care natura şi trupul sunt doar momente depăşite, aventuri scăpate în lumea „din afară" care până la urmă s-a dovedit şi ea

dublată şi încă prinsă cu totul în contradicţie" (p.174). „Fiind ea mai întâi doar *unitate nemijlocită* a ambelor conştiinţe-de-sine, dar nefiind ambele pentru ea aceeaşi conştiinţă, ci fiind chiar opuse; una, cea simplă şi netransmutabilă, îi este *esenţa*; pe când cealaltă, cea care se preschimbă în multe chipuri, îi este *neesenţială*. Amândouă sunt pentru ea esenţe străine una alteia; ea însăşi, fiind conştiinţa acestei contradicţii, se aşează de partea conştiinţei transmutabile şi îşi este sieşi neesenţialul; dar ca conştiinţă a netransmutabilităţii sau a esenţei simple, ea trebuie în acelaşi timp să purceadă a se elibera de neesenţial, cu alte cuvinte să se elibereze de ea însăşi". (p.175). „Noi asistăm astfel la lupta împotriva unui duşman [...] Conştiinţa vieţii, conştiinţa existării şi a acţiunii vieţii înseşi, e numai durerea în ce priveşte această existare şi această acţiune... (p.175). „A face şi a se bucura îşi pierd deci orice *conţinut şi valoare universală*, – prin asta ele ar avea într-adevăr o fiinţă-în-sine şi pentru-sine, – şi se retrag ambele în singularitatea către care, pentru a o anula, conştiinţa e îndreptată. În funcţiile animalice conştiinţa e conştientă de sine ca *de această singularitate individuală efectivă*. Aceste funcţii, în loc să fie îndeplinite cu simplitate [...] fiind ele lucrul în care duşmanul se arată în înfăţişarea-i caracteristică, sunt mai degrabă obiect de zeloasă preocupare, şi devin tocmai lucrul de cea mai mare însemnătate" (p.186).

[32] Este tema pe care Hegel o dezvoltă în primele pagini din Prefaţa la *Fenomenologia spiritului*; a se vedea în special, în trad. cit., pp.13-21 din vol.I.

ca un „înăuntru" doar provizoriu mascat. Toate acestea se reflectă în imposibilitatea ce o experimentează Hegel de a gândi o *istorie* a spiritului absolut *realizat*: desigur că această imposibilitate nu trebuie înţeleasă prea grosolan, aşa cum au făcut adesea criticii lui Hegel, mai ales pentru că ar rămâne totuşi de discutat ce anume înseamnă faptul ca împlinirea să aibă loc numai în formele spiritului absolut, artă, religie, filozofie. Rămâne oricum adevărat că, dacă există o istorie, pentru Hegel ea e pusă în mişcare de ecartul dintre în sine şi pentru sine; iar aceasta vrea să spună că ea continuă numai atât cât continuă viclenia raţiunii.

Dar aceasta se petrece realmente, potrivit lui Nietzsche, numai în măsura în care omul nu a fost cu adevărat transformat. Eterna reîntoarcere nu e sfârşitul istoriei, este libertatea simbolicului. Simbolicul eliberat nu trăieşte din ecartul dintre fiinţă şi sens,[33] ci din exuberanţa inventivă a ultraomului care tot mereu îşi reorganizează din nou propriile-i raporturi cu lumea, într-un liber dialog cu simbolurile şi cu formele de organizare instaurate de oamenii trecutului sau de alţi oameni contemporani cu el. Toate acestea pot avea loc în măsura în care, cu ajutorul deciziei istorice eternizante, omul s-a făcut capabil să nu mai gândească în termeni de dominare: adică să nu mai distingă adevărul şi falsul potrivit structurilor rigide şi teologice ale

[33] Ecartul dintre a face şi a şti, fiinţă şi sens, ca adevărată esenţă a alienării pe care revoluţia trebuie s-o depăşească, este tema din *Critica raţiunii dialectice* a lui J.P. Sartre (1960, trad. it. de P. Caruso, Milano, Il Saggiatore, 1963, 2 vol.); criticile ce au fost aduse acestei opere sartriene (şi care nouă ni se pare de o importanţă hotărâtoare tocmai în direcţia care, cel puţin în interpretarea noastră, e marcată de ideea nietzscheeană a ultraomului) sunt toate făcute din punctul de vedere al unei „naturalităţi" afară din discuţie a vicleniei raţiunii ca unic motor posibil al istoriei: cf. de exemplu P. Chiodi, *Sartre e il marxismo*, Milano, Feltrinelli, 1965. Despre chestiunea respectivă a se vedea nota mea intitulată „Existenţialismul lui J.P. Sartre", în *Terzoprogramma*, 1972, fasc.2.

fie, potrivit a unei scheme pe care Hegel o preia din tradiţia platonico-creştină, decât tot negarea istoricităţii, a provizorietăţii, a perenei noutăţi a acestei existenţe.

La baza acestei alternative hegeliene între viclenie a raţiunii şi sfârşit al istoriei se află acceptarea schemelor metafizice ale dominării ca şi cum ar fi modurile unice şi naturale de a fi şi a gândi ale omului. Sigur că Hegel revendică pentru propria filozofie înţelegerea deplină a istoricităţii, şi descoperirea că adevărul e rezultatul, nu începutul.[32] Dar comparată cu lucrarea demascatoare a lui Nietzsche, şi această istoricitate se dezvăluie ca fiind destul de puţin radicală: subiectul care se întoarce la sine în forma autoconştiinţei spiritului absolut este totuşi tot subiectul creştin-burghez definit în termeni de hegemonie a conştiinţei, pentru care natura şi trupul sunt doar momente depăşite, aventuri scăpate în lumea „din afară" care până la urmă s-a dovedit şi ea

dublată şi încă prinsă cu totul în contradicţie" (p.174). „Fiind ea mai întâi doar *unitate nemijlocită* a ambelor conştiinţe-de-sine, dar nefiind ambele pentru ea aceeaşi conştiinţă, ci fiind chiar opuse; una, cea simplă şi netransmutabilă, îi este *esenţa*; pe când cealaltă, cea care se preschimbă în multe chipuri, îi este *neesenţială*. Amândouă sunt pentru ea esenţe străine una alteia; ea însăşi, fiind conştiinţa acestei contradicţii, se aşează de partea conştiinţei transmutabile şi îşi este sieşi neesenţialul; dar ca conştiinţă a netransmutabilităţii sau a esenţei simple, ea trebuie în acelaşi timp să purceadă a se elibera de neesenţial, cu alte cuvinte să se elibereze de ea însăşi". (p.175). „Noi asistăm astfel la lupta împotriva unui duşman [...] Conştiinţa vieţii, conştiinţa existării şi a acţiunii vieţii înseşi, e numai durerea în ce priveşte această existare şi această acţiune... (p.175). „A face şi a se bucura îşi pierd deci orice *conţinut şi valoare universală*, – prin asta ele ar avea într-adevăr o fiinţă-în-sine şi pentru-sine, – şi se retrag ambele în singularitatea către care, pentru a o anula, conştiinţa e îndreptată. În funcţiile animalice conştiinţa e conştientă de sine ca *de această singularitate individuală efectivă*. Aceste funcţii, în loc să fie îndeplinite cu simplitate [...] fiind ele lucrul în care duşmanul se arată în înfăţişarea-i caracteristică, sunt mai degrabă obiect de zeloasă preocupare, şi devin tocmai lucrul de cea mai mare însemnătate" (p.186).

[32] Este tema pe care Hegel o dezvoltă în primele pagini din Prefaţa la *Fenomenologia spiritului*; a se vedea în special, în trad. cit., pp.13-21 din vol.I.

ca un „înăuntru" doar provizoriu mascat. Toate acestea se reflectă în imposibilitatea ce o experimentează Hegel de a gândi o *istorie* a spiritului absolut *realizat*: desigur că această imposibilitate nu trebuie înţeleasă prea grosolan, aşa cum au făcut adesea criticii lui Hegel, mai ales pentru că ar rămâne totuşi de discutat ce anume înseamnă faptul ca împlinirea să aibă loc numai în formele spiritului absolut, artă, religie, filozofie. Rămâne oricum adevărat că, dacă există o istorie, pentru Hegel ea e pusă în mişcare de ecartul dintre în sine şi pentru sine; iar aceasta vrea să spună că ea continuă numai atât cât continuă viclenia raţiunii.

Dar aceasta se petrece realmente, potrivit lui Nietzsche, numai în măsura în care omul nu a fost cu adevărat transformat. Eterna reîntoarcere nu e sfârşitul istoriei, este libertatea simbolicului. Simbolicul eliberat nu trăieşte din ecartul dintre fiinţă şi sens,[33] ci din exuberanţa inventivă a ultraomului care tot mereu îşi reorganizează din nou propriile-i raporturi cu lumea, într-un liber dialog cu simbolurile şi cu formele de organizare instaurate de oamenii trecutului sau de alţi oameni contemporani cu el. Toate acestea pot avea loc în măsura în care, cu ajutorul deciziei istorice eternizante, omul s-a făcut capabil să nu mai gândească în termeni de dominare: adică să nu mai distingă adevărul şi falsul potrivit structurilor rigide şi teologice ale

[33] Ecartul dintre a face şi a şti, fiinţă şi sens, ca adevărată esenţă a alienării pe care revoluţia trebuie s-o depăşească, este tema din *Critica raţiunii dialectice* a lui J.P. Sartre (1960, trad. it. de P. Caruso, Milano, Il Saggiatore, 1963, 2 vol.); criticile ce au fost aduse acestei opere sartriene (şi care nouă ni se pare de o importanţă hotărâtoare tocmai în direcţia care, cel puţin în interpretarea noastră, e marcată de ideea nietzscheeană a ultraomului) sunt toate făcute din punctul de vedere al unei „naturalităţi" afară din discuţie a vicleniei raţiunii ca unic motor posibil al istoriei: cf. de exemplu P. Chiodi, *Sartre e il marxismo*, Milano, Feltrinelli, 1965. Despre chestiunea respectivă a se vedea nota mea intitulată „Existenţialismul lui J.P. Sartre", în *Terzoprogramma*, 1972, fasc.2.

tradiţiei lui *ratio*, să nu mai gândească „adevărul" ca siguranţă nestrămutată a unui fundament ce garantează viaţa numai în măsura în care se opune, în esenţa lui, acesteia şi trăsăturilor ei, precum corpurile cereşti din fizica aristotelică, de care râsese Galileu.

Nu cunoaşterea absolută hegeliană este imposibilă; ci omul actual nu este capabil de ea. Hegel însuşi nu şi-a dat seama de aceasta, şi a preferat să rămână în alternativa dintre transcendenţa sensului şi sfârşitul istoriei. Decizia eternizantă care instituie eterna reîntoarcere şi marchează actul de naştere al ultraomului, transformând practic condiţiile sale de existenţă şi milenara lui dependenţă de autoritate, de trecut, de tată, este şi cea care face în sfârşit posibil spiritul absolut nu numai ca excogitare de filosofi la sfârşitul timpurilor (filosofia bufniţă a Minervei), ci ca „filozofie a dimineţii" (MA 638), ca condiţie a unui om care, în loc să se afle la finele istoriei, iese pentru prima oară din propria-i preistorie şi se înstăpâneşte pe sine şi pe propria-i lume.

Noţiunea de mască, ce ar părea nelalocul ei în această unitate dintre fiinţă şi sens, rămâne cu toate acestea încă dominantă,[34] şi serveşte chiar la a arăta că unitatea dintre fiinţă şi sens nu e suprapunerea plată a simbolurilor peste „real" – dat fiind că acest real, el, primul, e o prejudecată şi o ficţiune sclerozată – ci mai degrabă o ridicare a realului la nivelul liber şi mobil al simbolurilor. Acolo unde totul a devenit poveste, fie această recunoaştere blochează orice ulterioară dezvoltare a fabulaţiei, şi atunci avem sfârşitul hegelian al istoriei, aşternerea simbolului peste real, demascarea ca nihilism negativ ce caracterizează însăşi societatea lui *ratio* ajunsă la maxima ei desfăşurare; fie

[34] Cf. Z IV, „Cântecul melancoliei"; „O iubitoare de adevăr eşti, inimă? Râdeau de tine -/ Nu, ci doar poet,/ eşti animalul viclean şi lacom, şi căţărător, /silit să minţi, ştiind, vroind,/ de pradă dornic,/ sub măştile multicolore,/ faţă de tine chiar, ascunsă, / tu ţie însăţi pradă. O iubitoare de-adevăr? / Nu, eşti doar saltimbanc, Poet!"

fabularea continuă, liberă de orice confruntare cu „realitatea": şi raportul omului cu ea nu se mai poate defini decât în termeni de mască, de comedie, de „poezie", toate acele expresii pe care Zarathustra le întrebuinţează în „Cântecul melancoliei". A numi toate acestea mască înseamnă acum – odată ce tocmai această noţiune şi-a îndeplinit rolul de a demasca „masca rea", ficţiune rigidizată în realitate cu scopul de a dezvolta şi consolida dominarea – doar a-i sublinia neseriozitatea ei, libera ei mobilitate, lipsa absolută de responsabilitate, caracterul de „joc divin" pe care existenţa şi lumea ajung să-l capete. Numai în sensul acestei permanente mobilităţi (unitate dintre fiinţă şi devenire: WzM 617) se poate spune că noţiunea de mască, şi folosirea tuturor metaforelor poetului, ale comediantului, ale ghicitorului, al facerii şi dezlegării enigmelor, mai indică prezenţa la Nietzsche a unei „diferenţe" comparabile cu diferenţa ontologică heideggeriană în sensul său cel mai pur de orice contaminare „ontică" şi încă metafizică.

Mască e întâi de toate însuşi „subiectul" care, chiar şi după dezvăluirea legăturilor sale cu logica dominării, stă în centrul acestei lumi întregi a simbolurilor eliberate şi a procesului interpretativ infinit. În *Voinţa de putere*, în însemnarea ei deja citată în care e afirmat caracterul interpretativ al întregului real, „reducţia" de la fapt la interpretare e extinsă la noţiunea însăşi de subiect: când e arătat caracterul interpretativ care constituie faptele ca atare, tendinţa e de a spune: totul e subiectiv.

„Dar şi aceasta este tot o *interpretare*. Subiectul nu e nimic dat, ci e o ficţiune adăugată, ceva pe care noi îl situăm în spatele [faptelor şi interpretărilor]. În definitiv, e necesar să mai punem interpretul în spatele interpretării? Deja e şi asta invenţie poetică, ipoteză". (WzM 481).

Problema care este astfel pusă, şi pe care Nietzsche n-o rezolvă şi nici n-o discută în mod organic în nici un loc al operei sale, e aceea de a stabili dacă ultraomul înseamnă pur şi simplu ceea ce câţiva gânditori contemporani teoretizează drept

provizorietatea şi viitoarea dispariţie a omului. În general, tocmai anumite desfăşurări ale ontologiei hermeneutice şi mai ales o anumită gândire recentă de origine „structuralistă" par să identifice ieşirea în relief a caracterului universal al fenomenului hermeneutic cu dispariţia subiectului interpretant, prins şi el în vârtejul interpretării, nu numai făcător de măşti, ci mască el însuşi a unui „comendiant" ce se sustrage în chip nedefinit, ca şi structura structurilor, şi care totuşi se face simţit ca putere de nimicire a omului, ca vanificare a pretenţiilor de libertate, de iniţiativă, de istorie la urma urmei.[35]

Echivocul şi dificultatea de a reconstitui în această privinţă gândirea lui Nietzsche stă în faptul că aproape toate, sau fără îndoială toate, sau fără îndoială toate afirmaţiile lui asupra subiectului se referă la subiectul metafizicii, iar termenul însuşi nu pare a putea indica altceva decât aceasta. Chiar şi fragmentul pe care l-am citat din *Voinţa de putere* nu spune nimic despre felul cum ar trebui gândită pozitiv interpretarea în raport cu ultraomul, ci mai degrabă neagă că ar fi legitim să vedem doctrina caracterului hermeneutic al fiinţei ca pe o doctrină subiectivistă în sensul pe care termenul subiect l-a avut şi încă îl mai are în mentalitatea metafizică.

[35] „Dispariţia omului" e o temă caracteristică a reflecţiei lui M. Foucault, *Cuvintele şi lucrurile*, cit., care se reclamă şi de la Nietzsche; dar, mai adecvat, aşa cum bine a arătat U. Eco, *La struttura assente* [Structura absentă], Milano, Bompiani, 1968, la dezbaterea căreia ne referim aici, trebuie legată de Heidegger şi de „antiumanismul" său. Dacă antiumanismul post-structuraliştilor francezi se poate reclama în chip legitim din Nietzsche, şi în ce măsură, aceasta-i o problemă ce ar trebui discutată aparte. Trimiterea pe care am făcut-o într-o notă precedentă la sartriana *Raţiune dialectică*, precum şi discuţia despre ontologia hermeneutică ne par a indica şi punctul de vedere ce desparte lectura noastră la Nietzsche de aceea a acestor autori: chestiunea e că amurgul subiectului (şi, deci, numai în acest sens, al omului) nu are loc printr-un „altul" misterios prezent şi acţionând în istorie. Lipseşte, după noi, la gânditori ca Foucault, o clară tematizare a problemei trecerii la lumea libertăţii simbolului.

Dacă urmărim însă indicaţia generală pe care o găsim în *Zarathustra*, unde ultraomul e definit în termeni de liberă creativitate, şi dacă ascultăm sensul implicat în însăşi importanţa pe care Nietzsche o conferă termenului *Uebermensch*, şi în afara tuturor echivocurilor care fac din el o simplă intensificare a esenţei omului, aşa cum s-a realizat ea până acum, însă imperfect, pare indiscutabil că în centrul lumii simbolurilor şi al liberei inventivităţi trebuie să mai existe şi acum un „individ"[36], care face şi dezleagă enigmele, care binecuvântează devenirea şi se bucură de mulţimea de culori a lumii. Chiar dacă această doctrină a „noului subiect" nu e organic dezvoltată, elementele pe care în acest fel Nietzsche ni le furnizează sunt suficiente, cel puţin, ca să excludă că el s-ar gândi la o lume în care omul ca centru individual de constituire şi interpretare de semnificaţii ar fi destinat să dispară. E destinat să dispară subiectul deoarece, aşa cum s-ar putea spune printr-un îndreptăţit joc de cuvinte, e aservit, supus, intim marcat de maladia lanţurilor. Şi, desigur, prin această dispariţie a omului subiect-aservit sunt menite să se producă o serie de modificări radicale în modul de a fi, ultrauman, al omului, care sunt greu de închipuit, şi care cel mai adesea rămân învăluite în misterul limbajului alegoric din *Zarathustra*, susţrăgându-se – dintr-un motiv foarte precis legat de nexul dintre gândire şi situaţie, teorie şi practică – nu numai pentru noi, dar şi pentru Nietzsche însuşi. Chiar în aceste limite însă, distrugerea subiectului occidental în constituţia lui intimă,

[36] „Individ" e în genere folosit de Nietzsche în sens negativ, din motive ce s-au văzut în secţiunea II (individul e în realitate un *dividuum* etc.). În însemnările pentru *Voinţa de putere*, conceptul de individ e indicat ca o „eroare", deoarece în realitate el nu e sinteza unei istorii, una proprie a speciei, ci e exact acea istorie în act, cu toate momentele ei încă vii şi „deosebite" de altele (WzM 379 şi 687). Cu toate acestea, într-o notă dintre cele mai târzii din *Voinţa de putere* (767), individ pare să fie termenul care desemnează insul ca şi creativitate, în universala structură hermeneutică a fiinţei. În acest sens, ar putea apărea ca un termen cu semnificaţie „pozitivă".

reproducând structura dominării şi diviziunea între slugi şi stăpâni, are o importanţă foarte mare din punctul de vedere al oricărei gândiri care şi-ar pune problema unei reînnoiri radicale a modului de a fi al omului în lume, în natură şi în societate.

Din punctul de vedere al distrugerii nietzscheene a subiectului, de exemplu, se dovedeşte a fi just problematizată şi viziunea marxistă a unui om dezalienat în măsura în care nu mai e supus diviziunii muncii; ne întrebăm într-adevăr dacă această viziune nu este încă guvernată de un ideal al omului dominat de ideea hegeliană de autoconştiinţă, de perfectă şi integrală posesie de sine, care l-ar lega pe Marx de tradiţia „umanistică", dar în sensul creştin-burghez şi permanent metafizic al acestui termen. E adevărat că, poate tocmai în virtutea unor motive de acest gen, mai mult sau mai puţin explicit simţite, Marx s-ar fi despărţit, potrivit unei interpretări recente, şi ea tot de origine structuralistă, de aceste resturi umaniste ce ar caracteriza numai etapa de tinereţe a gândirii sale.[37] Cu toate acestea, de fapt, cum am mai observat, etica teoretică şi practică a marxismului acolo unde au luat puterea partidele comuniste ce se revendică de la el, pare să se resimtă grav de aceste compromisuri cu idealul umanist tradiţional, fie luând ca imagine-călăuzitoare a omului pe aceea a burghezului (după cum e evident în preferinţele literare, în hegelianismul substanţial, în stilul scrisului unui Lukács), fie de-a dreptul însuşindu-şi într-o funcţie ce se crede revoluţionară şi polemică etica muncii, a familiei, a perfectei

[37] Cf. Althusser, *Per Marx*, trad. it. de F. Madonia, Roma, Editori Riuniti 1967; L. Althusser şi E. Balibar, *Leggere il Capitale* [Citind capitalul], trad. it. dei R. Rinaldi şi v. Oskian, Milano, Feltrinelli, 1968. Meritul lui Althusser a fost acela de a da curs unei posibile revizuiri a raporturilor lui Marx şi ale marxismului cu tradiţia „umanistă" burgheză, care în schimb deţine un loc important la un teoretician ca Lukács. Problematice sunt în schimb căile „pozitiviste" pe care revizuirea lui pare să le capete. De tradiţia metafizică şi umanistă ţine într-adevăr nu numai noţiunea subiectului, dar într-o măsură şi mai mare aceea de ştiinţă.

identificări cu rolul, pe care burghezia l-a predicat întotdeauna, al clasei muncitoare cu scopul de a promova productivitatea şi disciplina socială. Faţă de aceste adevărate devieri teoretico-practice ale gândirii şi ale mişcării politice revoluţionare, profesorul de greacă la pensie Friederich Nietzsche are un cuvânt hotărâtor de spus şi este punerea în lumină a profunzimii la care s-a întins, în constituirea structurilor purtătoare ale vieţii individuale, logica dominării desfăşurată în lumea lui *ratio*.

Chiar şi dacă în doctrina ultraomului n-ar mai exista decât acest lucru, ar fi şi aşa destul de mult. De fapt, unica idee pozitivă ce pare că se poate extrage din cea de a patra parte a lui *Zarathustra*, care are drept argument explicit chiar raportul ultraomului cu produsele cele mai înalte şi mai reuşite ale omenirii, acei „oameni superiori", e că ultraomul stă în ceea ce-i priveşte într-o atitudine de iubire, de compasiune, de detaşare ironică. Sensul general al părţii a patra din *Zarathustra*, care e cea mai bine construită arhitectonic din toată opera, încadrată, cum e, într-o solidă ramă narativă, este că iubirea şi compasiunea pentru omul superior al epocilor trecute încă mai reprezintă o ultimă ispită la care Zarathustra trebuie să mai reziste, şi trebuie să o depăşească cu ironie, cu batjocura, cu râsul sărbătorii asinului. Cu toate trăsăturile pozitive pe care omul superior al trecutului le are totuşi, şi le are chiar în vederea construirii ultraomului, tot îi mai rămâne permanent o tendinţă fundamentală la veneraţie, şi e aceea care se manifestă în „Sărbătoarea Asinului" (Z IV), în nevoia de siguranţă pe care o arată omul conştiincios în râvna lui după ştiinţă (Z IV, „Despre ştiinţă"), sau în general în voinţa de adevăr care încă îl domină (Z IV, „Cântecul melancoliei"). Funcţia lui nu trece dincolo de a reprezenta o criză, de a se arăta ca dezechilibrat şi nereuşit pentru că în el „grăbeşte *viitorul* omului" (Z IV, „Despre oamenii superiori"). Ironia lui Zarathustra faţă de el nu face decât să însoţească şi să sporească o ironie care-i în omul superior însuşi, în caracterul lui de dezechilibru profetic, gravid de omul

viitorului. Acest caracter e greu de fixat în exacta valoare pe care Zarathustra i-o atribuie, fiindcă pe de o parte el e semn al crizei omului vechi, al neputinţei pe care acesta o are de a se depăşi. Dar dacă privim mai adânc, ultraomul însuşi, în raportul lui de continuă creare de simboluri cu care nu se identifică niciodată total, şi de la care-şi ia neîncetat rămas bun, sfârşeşte prin a reproduce în sine ceva analog cu esenţa ironică a omului superior. Şi ultraomul e continuu gravid de viitor, întrucât e capabil să creeze permanent noi moduri de organizare ale propriilor raporturi cu natura şi cu ceilalţi oameni. Aşa încât esenţa ironico-profetică ce-i este recunoscută omului superior al tradiţiei, intimul său dezechilibru, în măsura în care acesta este – aşa cum se întâmplă în ultraom – raportabil la faptul că este gravid de viitor, şi complet purificat de dependenţele şi de servituţile legate de societatea lui *ratio*, devine trăsătură constitutivă a ultraomului însuşi. Omul superior al tradiţiei, care este, din punctul de vedere al valorilor acestei tradiţii, nereuşit şi dezechilibrat, este recuperat numai şi numai pentru că-i nereuşit şi dezechilibrat, pentru că această lipsă specială a lui de „formă" e numai semn al unei forţe creatoare prezente în el, prin care el deja anticipează într-un fel creativitatea ultraomului.[38]

[38] Aici putem doar să trimitem, pentru o atitudine ce ni se pare profund apropiată de aceea a lui Zarathustra al lui Nietzsche, la minunatele pagini din prima ediţie a lui *Geist der Utopie* de E. Bloch (1918; retipărire anastatică, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, pp.74-77) unde, după ce a examinat categoriile comicului şi tragicului, Bloch mai indică una ce le depăşeşte, categoria unei ironii şi a unui umor care-şi dă seama de faptul că însuşi eroul tragic (cel din lukacsiana *Metafizică a tragediei*) s-a luat prea mult în serios ca subiect, şi trebuie să asfinţească conştient că poartă în sine un sâmbure de viitor din care se va naşte omul ce nu mai e subiect: eroi de acest tip sunt clownul şi Isus Hristos. E semnificativ că, analog cu Nietzsche, Bloch vede şi el naşterea acestui om legată de un nou raport cu natura. Vezi *Prinzip Hoffnung*, 1954-59; nouă ed. în 2 vol.

Încheierea celei de a patra părţi din *Zarathustra*, de altfel, pe lângă că scoate în evidenţă acest caracter al „subiectului" tradiţional pe care ultraomul îl preia cu funcţia de definire pozitivă a propriei fizionomii, mai dă şi o altă indicaţie importantă, pe care va trebui s-o dezvoltăm pentru a încerca să determinăm mai bine ce anume înseamnă, dincolo de definirea generală a eliberării simbolicului şi a structurii hermeneutice a oricărei întâmplări, modul de a exista al ultraomului. Oamenii superiori, de fapt, cu care Zarathustra pe parcursul acestei întregi secţiuni a operei a stabilit un raport atât de complex de iubire-ură, de compasiune-dispreţ, de ironie substanţial benefică şi binevoitoare, sunt alungaţi de o ultimă apariţie a animalelor lui Zarathustra. În cuvântul ce încheie opera, intitulat „Semnul", acesta iese din peştera lui dis-de-dimineaţă, în timp ce oamenii superiori, care „nu pricep care sunt semnele dimineţii lui", încă mai dorm adânc. În mijlocul naturii, Zarathustra are o ultimă experienţă-viziune: se trezeşte cu un leu culcat la picioarele sale care-l linge şi se arată bucuros ca un câine care-şi regăseşte vechiul stăpân, şi un porumbel zboară pe sub nasul leului, care „scutura din cap uimit şi râdea de el". Tocmai leul e cel care, atunci când oamenii superiori se trezesc în fine şi încep să se mişte, se repede asupra lor cu un răget sălbatic şi-i pune pe fugă. Zarathustra înţelege că întâlnirea lui cu oamenii superiori a fost ultima sa ispită; dar acum „leul a venit" şi fiii lui Zarathustra sunt deja aproape, ziua lui începe: „hai, vino, deci, mare năminză!"

Această încheiere cu animalele în rol de eliberatori de ultima ispită şi de ultimul posibil echivoc ce-ar confunda ultraomul cu omul vechi fie şi în formele lui cele mai bune şi mai înalte, nu trebuie înţeleasă ca o mărturie generică de întoarcere la natură; ci invită, mai degrabă, – fiindcă, într-o carte „scripturală" ca aceasta, nimic nu-i întâmplător sau cu semnificaţie doar aproximativă şi decorativă – să luăm la „literă" foarte serios, căutând în redefinirea raportului cu natura acea precizare a modului de a fi al ultraomului care nu se lasă atinsă în mod

satisfăcător atâta timp cât ne străduim s-o descoperim analizând problema cu referire la „subiectul" tradiţiei.

Ultraomul ca „subiect natural"

Nici direcţia raportului cu natura, pe care încheierea lui *Zarathustra* pare s-o indice drept aceea în care trebuie căutată o precizare a imaginii ultraomului, totuşi, nu e o direcţie univocă şi lipsită de dificultăţi interpretative. Ce anume înseamnă acest raport al lui Zarathustra cu animalele dincolo şi după descoperirea ironică a limitelor tuturor formelor de umanitate „superioară" realizate până aici? Din omul superior al tradiţiei, aşa cum s-a văzut, Zarathustra preia mai ales esenţa intimă ironic-utopică, dar într-un sens ce transcende modul în care omul superior a ştiut s-o trăiască, şi într-o astfel de depăşire ultraomul întâlneşte natura.

Această recuperare a naturii ca element constitutiv al ultraumanităţii se pretează la numeroase echivocuri, adesea neîndoios bazate chiar pe textul lui Nietzsche. Dar temele pe care le-am văzut cum se dezvoltă până aici ne oferă deja un fir conducător pe baza căruia (cum nu se poate să n-o facă, mai ales într-un text aşa de puţin „finit" ca *Voinţa de putere*) să apărăm linia principală a gândirii nietzscheene de toate neînţelegerile de care nu a scăpat, uneori, nici însuşi Nietzsche. În cazul recuperării naturii, odată stabilit că raportul pe care ultraomul îl stabileşte cu ea nu e un raport idilic, de regăsire a unei condiţii substanţial arcadice, echivocul posibil constă în a trece la extrema opusă, cum adesea textele invită să se facă (cruzimea, răutatea răscumpărată etc.), înţelegând „renaturalizarea" omului pe care o teoretizează Nietzsche ca pe o întoarcere la barbarie, la lupta pentru existenţă şi supremaţie purtată în felul animalelor de pradă, cu toate implicaţiile, chiar şi politice, pe care le presupune acest lucru. Dar dacă se citesc cu atenţie, în semnificaţia lor de

ansamblu, textele lui Nietzsche, imaginea ce răsare din ele a noului raport al ultraomului cu natura pare mai degrabă demnă de pus alături, cu scopul de clarificare reciprocă, de o noţiune pe care Ernst Bloch – căruia, cu siguranţă, nu-i e străină o apropiere profundă de Nietzsche[39] – o enunţă mai degrabă, decât s-o determine, în *Prinzip Hoffnung,* acolo unde vorbeşte de faptul că pasul pe care l-a făcut marxismul descoperind protagonistul istoriei nu în individul creştino-burghez, ca altădată, ci în clasă, e doar o etapă către o nouă descoperire, aceea ce trebuie să ne ducă la recunoaşterea şi la realizarea omului ca „subiect natural", care se mijloceşte pe sine complet cu sine însuşi şi cu natura.[40] Tot aspectul „violent" şi barbar sub care, fără îndoială, naturalizarea omului se prezintă la Nietzsche mai ales în *Voinţa de putere* (a se vedea de exemplu WzM 120), trebuie interpretat, din acest punct de vedere, sau în acelaşi sens polemic pe care-l are, cum am văzut, răscumpărarea „răutăţii" din partea lui Zarathustra în rol de opoziţie şi de ieşire din lumea lui *ratio*, sau ca o caracterizare a situaţiei intermediare a nihilismului încă netrecut la faza sa pozitivă şi creatoare. Dar privitor la aceasta vom reveni, cu concluzii, peste puţin, ocupându-ne de diferitele sensuri ale voinţei de putere.

---

[39] Această apropiere îi e nu prea clară, probabil, lui Bloch însuşi, victimă şi el, în privinţa aceasta, a mitizării naziste a lui Nietzsche. Dincolo de aceasta, sare în ochi faptul că orientarea primei mari opere a lui Bloch, deja amintita *Geist der Utopie,* e profund îmbibată de spirit nietzscheean: ar fi de ajuns să ne gândim la anticlasicismul primei părţi în care grecitatea e văzută în aceeaşi optică ca în *Naşterea tragediei;* sau la filosofia muzicii, care constituie partea centrală a cărţii; la atitudinea faţă de avangarda artistică. Înainte de *Geist der Utopie,* Bloch dedicase un scurt eseu lui Nietzsche, în 1913, apărut apoi în *Durch die Wüste,* 1923; reeditat în 1964, Frankfurt, Suhrkamp.

[40] Cf. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung,* cit., p. 786: „Aşa cum marxismul a descoperit în omul ce munceşte subiectul istoriei care realmente se produce, şi care se va putea descoperi pe deplin, şi realiza, numai în socialism, la fel e verosimil ca marxismul, în tehnică să se avânte şi până la încă necunoscutul, şi el însuşi nemanifestatul subiect al proceselor naturale: mediind oamenii cu el, pe el cu oamenii, şi pe sine cu sine însuşi".

În ce sens se poate apropia ultraomul nietzscheean de „subiectul natural" al lui Bloch? (această noţiune rămâne prea puţin clară chiar şi la Bloch însuşi, dar, în liniile ei generale, indică un raport de dialog liber cu natura esenţialmente opus — ceea ce nu pare să fie valabil în acelaşi sens şi pentru Nietzsche — formelor exploatării tehnice şi a reducerii naturii la „obiect" al unei cunoaşteri-manipulări bazate pe scheme pur cantitative, ca acelea ale ştiinţei moderne[41]). Sensul general al renaturalizării ultraomului lui Nietzsche trebuie definit pornind încă o dată de la noţiunea de eternă reîntoarcere. S-a spus, opunându-l pe Nietzsche alternativei hegeliene dintre viclenia raţiunii şi sfârşitul istoriei, că pentru Nietzsche eterna reîntoarcere şi libertatea simbolicului nu înseamnă absolut deloc că timpul s-ar opri cu adevărat şi că în istorie nu se mai poate întâmpla nimic nou; fiindcă, dimpotrivă, odată liber de structurile dominării şi de morala turmei, omul devine capabil, numai atunci, să şi producă adevărate noutăţi. Structura dominării şi morala gloatei presupun şi un caracter repetitiv aparte (asupra acestui lucru s-ar putea şi stabili un raport cu anumite noţiuni ale psihanalizei[42]); chiar în scrierea despre adevăr şi minciună, ştiinţa, potrivit perspectivei afirmate acolo de Nietzsche, nu face decât să

[41] Spre deosebire de mare parte a gândirii secolului al XX-lea, care a arătat tendinţa de a abandona total natura în puterea ştiinţelor pozitive matematico-experimentale, altfel spus, categoriei cantităţii, Bloch apreciază pozitiv filosofia naturii de origine romantică, aşa cum s-a exprimat ea mai ales la Schelling şi la Hegel. Despre Bloch ca despre un „Schelling marxist" a vorbit J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971. Despre filosofia naturii la Hegel a se vedea, din Bloch, deja cit. *Subjekt-Objekt*.

[42] Noţiunea freudiană de coacţiune de repetiţie, înţeleasă în sensul patologic pe care-l are mai ales în studiul *Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten* (1913–1914). În *Jenseits des Lustprinzips*, însă coacţia de repetare pare să generalizeze într-un soi de inerţie a pulsiunilor; din punctul de vedere nietzscheean, această generalizare ar trebui judecată ca aparţinând orizontului metafizicii. Despre coacţia de repetare a se vedea art. lui Laplanche-Pontalis, *Enciclopedia della psicoanalisi*, trad. it., Bari, 1968, Laterza.

articuleze intern marele *columbarium* al conceptelor, şi în genere activitatea omului în istorie pare să se desfăşoare toată potrivit acestui model; demascarea metafizicii este regăsirea, la baza a ceea ce par să fie fapte şi mişcări ale istoriei omului, a aceleiaşi scheme a dominării care continuu se repetă reprezentându-se doar în mereu alte travestiri şi variaţii. Morala gloatei, de altfel, e cea a unei societăţi care vrea pur şi simplu să se reproducă indefinit în forma ei actuală, taxând drept rea şi primejdioasă orice iniţiativă „deviantă", adică inovatoare, a indivizilor.

Este însă adevărat şi că, chiar dincolo de interpretarea care o banalizează într-un *amor fati* înţeles ca pură acceptare a necesităţii şi a insensibilităţii – deci a non-progresivităţii – a toate, ideea eternei reîntoarceri presupune o formă specială a ei de „negare a devenirii", a cărei clarificare ne ajută şi să înţelegem în ce sens ultraomul nietzscheean poate fi înţeles ca subiect natural. Numeroase texte din *Zarathustra* vorbesc despre această semnificaţie a eternei reîntoarceri, care chiar apare în toată opera drept primul şi cel mai literal dintre cele pe care Nietzsche i le atribuie rând pe rând, şi tocmai datorită acestui fapt a putut să se consolideze ideea că ea indică o formă de *amor fati* ca acceptare bucuroasă a necesităţii ineluctabile în care suntem cuprinşi. În realitate, circularitatea şi non-devenirea înglobate în ideea eternei reîntoarceri, oricât am vrea să le acceptăm, dar să le şi conciliem cu tot aspectul creativităţii pe care l-am subliniat până acum, înseamnă doar că în lumea eliberată nu mai există devenirea aşa cum a conceput-o subiectul metafizic până acum, pusă sub semnul fricii şi al resentimentului. De altfel, cheia de boltă a toate acestea este şi ea tot în prima vestire a eternei reîntoarceri formulată în cartea a patra din *Ştiinţa voiasă*. De ce omul ar trebui să se neliniştească atâta în faţa unei perspective care neagă devenirea, care predică eterna reîntoarcere a lucrurilor, dacă nu din cauză că trăieşte în nefericire şi în separarea de sens? Perspectiva negării devenirii preocupă numai omul metafizic, conştiinţa nefericită. Am mai

spus că, din acest punct de vedere, rezultă clar că nu cunoaşterea hegeliană este „imposibilă" sau contradictorie sau de neconceput, ci numai omul e cel care nu-i încă adecvat unei astfel de cunoaşteri. Într-un anume sens, „realizarea" spiritului absolut în viaţa individuală, pe care am văzut-o că este unul dintre sensurile ultraomului, apare ca sfârşit (închidere) a istoriei numai din punctul de vedere al subiectului metafizic, care e obişnuit să conceapă istoria ca guvernată de separarea dintre fiinţă şi sens, dintre în sine şi pentru sine. *Înţeleasă astfel,* devenirea e cu adevărat eliminată în lumea eternei reîntoarceri. Libera creativitate a simbolicului, însă, chiar dacă nu e sfârşitul oricărei noutăţi întrucât tocmai, realizează unica noutate adevărată, cea a unei produceri de simboluri şi de moduri de a fi care nu mai e reactivă (să ne gândim însă la structura anamnestică pusă în evidenţă de Bloch în gândirea lui Hegel[43], nu poate nici măcar să fie gândită ca o devenire care să amintească în vreun fel oarecare caracteristicile devenirii metafizice, ale istoriei ca viclenie a raţiunii. De aceea, eterna reîntoarcere este şi, din punctul de vedere al tuturor categoriilor cu care putem s-o gândim şi să căutăm să ne-o imaginăm realizată într-o efectivă condiţie de existenţă, într-o imobilitate şi negare a devenirii.

Paradoxal, însă, Nietzsche insistă să spună – şi cum şi în această privinţă textele pe care le-am citat repetat şi le-am dezbătut nu ne mai lasă dubii – şi că viaţa ultraomului se desfăşoară sub semnul mobilităţii, al unui nou gust pentru nesiguranţă şi aventură. Toate acestea corespund afirmaţiei rezumative pe care Nietzsche o face în *Voinţa de putere,* şi anume că cea mai înaltă voinţă de putere constă în a imprima devenirii caracterul fiinţei (WzM 617). Această unitate de fiinţă şi devenire, o formulă ce se întâlneşte de mai multe ori, cu sensuri cel mai adesea ambigui, în istoria filosofiei, e calificată la Nietzsche tocmai de a reprezenta forma cea mai înaltă a

[43] A se vedea mai sus, nota 28 din capitolul de faţă.

voinţei de putere, termen care, cel puţin în acest sens – care rămâne sensul fundamental, aşa cum apare din titlul însuşi de „recapitulare" sub care Nietzsche îl pune în însemnarea citată – se identifică ceea ce, în „Viziunea şi enigma", ne-a apărut ca decizia ce instituie eterna reîntoarcere şi ultraomul. Pentru Nietzsche, adică, unitatea dintre fiinţă şi devenire este caracteristica noii lumi eliberate, la care omul accede printr-o răsturnare totală a propriei existenţe istorice.

–Cum se poate gândi un tip de existenţă care să sintetizeze în sine caracterele aparent opuse ale mobilităţii şi staticităţii, ale noutăţii şi ale absenţei de devenire, ale creativităţii şi ale reîntoarcerii? Există suficiente documente pentru a considera că Nietzsche vedea această existenţă reprezentată de modul de a fi al omului în lumea ştiinţei şi a tehnicii. Către această urmare duce deja conceperea generală a sfârşitului metafizicii ca sfârşit al violenţei, făcut posibil tocmai de noua stare de siguranţă pe care omul de fapt şi-a cucerit-o în mijlocul naturii. Violenţa supravieţuieşte acum doar mai mult ca un rest din epoci trecute, în care pericolul domina existenţa; astfel de resturi impregnează încă profund atât disciplina socială a lui *ratio* desfăşurată, cât şi alcătuirea intimă a conştiinţei umane: distrugerea lor e acea sarcină ce rămâne, potrivit *Ştiinţei voioase* (FW 108, deja citată), şi după moartea lui Dumnezeu, pe care omul actual încă nu e în stare s-o înţeleagă (FW 125). Hotărâtor rămâne, în această perspectivă, faptul că sfârşitul metafizicii şi eliminarea structurilor de dominare, în multiplele şi ramificatele lor forme, sunt făcute cu putinţă de către noua figură pe care ştiinţa şi tehnica au conferit-o lumii. Noua mobilitate şi creativitate a omului care caracterizează devenirea istoriei după sfârşitul vicleniei raţiunii, trebuie să fie gândită aşadar, fundamental, în cadrul noii siguranţe pe care ştiinţa şi tehnica o pun la dispoziţie.

Această concepere „pozitivă" a ştiinţei şi a tehnicii pare să se izbească de ceea ce, multor interpreţi ai filosofiei lui Nietzsche, li s-a părut decisa negare de către el a spiritului ştiinţific

dominant în mentalitatea modernă şi în particular în pozitivismul epocii lui. Şi despre tehnică şi modul de viaţă pe care ea îl impune în societatea industrială, de altfel, am avut deja prilejul să citim texte elocvente. Dar cuvântul despre „posibilitatea de progres" pe care Nietzsche îl ţine în aforismul 24 din prima parte a lui *Omenesc prea-omenesc*[44], dacă ţinem cont itinerarul general al demascării metafizicii şi de funcţia pe care o are în el noţiunea noii siguranţe cucerite de om cu ajutorul ştiinţei şi al tehnicii, nu are o valoare doar provizorie, de poziţie pe care ulterioara demitizare a pretenţiilor de adevăr al ştiinţei şi al caracterului inuman al tehnicii să le depăşească şi să le suspende[45]. De altfel, de ficţiunea implicată în ştiinţă Nietzsche era deja foarte conştient în epoca lui *Omenesc prea-omenesc,* atunci când vorbea de progres în sensul unei dezvoltări în sfârşit conştiente şi inteligent planificate a condiţiilor vieţii omeneşti pe

[44] Cf. MA 24: *„Posibilitate de progres"*. Când un învăţat din civilizaţia antică jură că nu se va mai întovărăşi cu oameni care cred în progres, are dreptate. Fiindcă civilizaţia veche are măreţia ei şi bunătatea ei în spatele ei, şi educaţia istorică te obligă să admiţi că ea nu va mai putea să reînflorească; se cere o insuportabilă obtuzitate sau un fanatism tot atât de insuportabil ca să negi asta. Dar oamenii pot în chip conştient să decidă să se dezvolte mai departe într-o nouă civilizaţie, în timp ce înainte se dezvoltau inconştient şi la întâmplare: ei pot acum să creeze condiţii mai bune pentru naşterea oamenilor, pentru alimentaţia lor, educaţia lor, instrucţia lor, să administreze economic pământul ca pe un tot, să cântărească unele şi altele şi să coordoneze forţele oamenilor în genere. Această nouă civilizaţie conştientă o ucide pe cea veche, care, considerată ca întreg, a dus o viaţă inconştientă de animal sau de plantă; ea ucide neîncrederea în progres: acesta este *posibil* [...]".

[45] Despre interesul lui Nietzsche pentru ştiinţă, începând cu 1872 şi mai ales în perioada lui *Omenesc prea-omenesc* şi a operelor înrudite, a se vedea, pe lângă opera citată a lui Andler, vol. II, p. 519 şi urm., cel mai recent studiu al lui K. Schlechta şi A. Anders, *F. Nietzsche, Von den verborgenen Anfänge seines Philosophieres,* Stuttgart, Fromman, 1962, care reconstituie detaliat lecturile de opere ştiinţifice din partea lui Nietzsche şi le studiază semnificaţia în legătură cu evoluţia operei sale. Centrală apare, pentru anumite aspecte ale doctrinei eternei reîntoarceri, influenţa lecturii operei lui Ruggero Boscovich.

pământ. Noua civilizaţie care a devenit posibilă prin universala organizare economică a pământului, apare chiar dimpotrivă, în acel text, ca prima civilizaţie umană cu adevărat conştientă, pe când civlizaţia veche, „considerată ca un tot, a dus o viaţă inconştientă de animal şi de plantă"; lucru care nu poate să nu amintească de trecerea marxistă de la preistorie la istorie.

Problema concilierii dintre aceste poziţii, la prima vedere contradictorii, în ce priveşte tehnica şi ştiinţa e un aspect mai particular şi specific al problemei privitoare la cum anume trebuie privită devenirea-nedevenire a istoriei noii lumi a ultraomului, şi poate oferi un fir conducător util pentru soluţionarea ei. Dacă ultraomul e din lumea tehnico-ştiinţifică, aşa cum pare să fie, pentru că numai tehnica şi ştiinţa îi garantează cadrul de siguranţă exterioară în care poate lichida toate structurile, intime şi exterioare, ale dominării, e vorba să vedem în ce măsură, în această lume pe care Nietzsche în anumite texte pare s-o refuze atât de violent, el ar putea totuşi să vadă şi condiţia noii creativităţi şi libertăţi ultraomeneşti.

Punctul de plecare pentru această examinare poate fi oferit încă o dată de o cuvântare a lui Zarathustra, cea „Despre ştiinţă", din partea a patra, ce se încadrează în rama narativ-teoretică a acestei părţi care, aşa cum s-a spus, examinează problema acelei valori ce pentru formarea ultraomului, pot s-o aibă oamenii „superiori" ai tradiţiei precedente. În această cuvântare se

Cu toate acestea, lăsând la o parte utilitatea datelor pe care le oferă, opera lui Schlechta şi a doamnei Anders se încadrează în perspectiva, pentru noi inacceptabilă, care vede eterna reîntoarcere ca pe o teorie pe care Nietzsche s-ar fi străduit s-o demonstreze ştiinţific. Aceasta e şi limita anumitor părţi din opera lui W. Muller Lauter, *Nietzsche. Seine Philosophie der gegensätze und die gegensätze seiner Philosophie, Berlin,* De Gruyter, 1971. Lucrul care ar trebui făcut, la o adică, este să vedem dacă şi cum anume felul cum foloseşte Nietzsche anumite ipoteze ştiinţifice se poate lega de proiectul unei noi epistemе, în sensul pe care Foucault îl atribuie acestui termen, conforme cu ultraomul.

găseşte adunată ambiguitatea atitudinii lui Nietzsche în privinţa ştiinţei şi a tehnicii, dar e şi indicată explicaţia şi o cale de soluţionare a problemei pe care aceasta o pune. Protagonist e o formă aparte de om superior, acel „conştiincios al spiritului", care, altor tipuri de oameni superiori ce par a fi început să înţeleagă mesajul lui Zarathustra şi exaltarea lui întru aventură şi nesiguranţă, le opune nevoia de siguranţă ce a dominat întotdeauna istoria omenirii şi care, în cazul său, a fost motivul ce l-a împins chiar să vină în căutarea lui Zarathustra şi a învăţăturilor lui.

„Frica, într-adevăr – acesta-i sentimentu-adânc şi moştenit de om; cu frica se explică orice lucru, păcatul originar şi virtutea moştenită. Din frică crescu şi *virtutea* mea, ce se cheamă: ştiinţă." Dar Zarathustra, la auzul acestor cuvinte, i-o-ntoarse pe dată: „Cum, exclamă, ce-mi este dat s-aud? Nu zău, îmi pare mie, ori tu eşti nebun, ori eu: iar cât despre „adevărul" tău, acum pe loc o să ţi-l pun cu susu-n jos. *Frica* de fapt – e un lucru de excepţie la noi. Curajul, el, şi spiritul de aventură, şi gustul de nesiguranţă şi de isprăvi necutezate încă – *curajul* mi se pare mie că-i tot ce poate fi *preistoria* omului. El, cu râvnirea-i prădătoare, într-adevăr, luat-a de la sălbaticele fiare, de la cele mai curajoase, virtuţile lor, şi doar aşa putut-a să se facă om. Curajul *ăsta*, pân-la urmă, rafinat, spiritualizat, intelectual, acest curaj al omului, cu aripi de vultur şi cu prudenţa şarpelui: tocmai *curajul* îmi pare mie, se numeşte azi..." (Z IV, „Despre ştiinţă").

Aici Zarathustra este întrerupt tocmai când era gata să pronunţe cuvântul ştiinţă, şi-l întrerup magul şi ceilalţi oameni superiori, izbucnind într-un râs cu hohote: ceea ce poate va însemne dificultatea de a numi ştiinţă şi această cunoaştere pozitivă, curajoasă, inventivă, care se opune celei dominate de frică şi teoretizată mai înainte de omul conştiincios. Dar sensul cuvântării rămâne clar, cuvântul ştiinţă lipseşte de la sfârşit numai dintr-un soi de extremă pudoare care-i interzice lui Zarathustra să folosească acelaşi termen ca şi antagonistul său.

Ştiinţa e ceva ambiguu. Poate fi dominată de frica ce o guvernează în societatea lui *ratio*, dar poate să fie şi instrumentul curajului omului care, în crearea lumii simbolice, aruncă o punte către lucruri, nu lasă să mai subziste nimic ca „afară din sine", se înstăpâneşte cu adevărat pe lume. Ştiinţa comandată de frică este cea care vrea să răspundă nevoii de siguranţă, şi atunci îşi rigidizează propriile-i construcţii simbolice în fetişuri, se erijează în cunoaştere unică şi definitivă a realităţii. Făcând asfel, ea se pune pe acelaşi plan cu filosofia, sau cel puţin se apropie de ea, în măsura în care trece dincolo de cunoaşterea fenomenelor specifice şi pretinde că răspunde la chestiunea semnificaţiei de ansamblu a totului.

Spunând acestea, Nietzsche nu înţelege să ţintească în faptul că ştiinţa şi-ar depăşi limitele; ci pune în gardă ştiinţa de limitele şi de negativitatea proprie filosofiei, care, pentru a răspunde cerinţei de siguranţă a omului, îi toarnă discursuri optimiste şi complet nefondate despre semnificaţia totului şi despre valoarea cunoaşterii (MA 6). Ştiinţa care se face viziune generală asupra lumii şi determinare a sensului de ansamblu al lucrurilor riscă primejdia de a cădea în defectele metafizicii, iar acestea se rezumă, în ultimă analiză, la a fixa o anumită ficţiune ca realitate, cu scopul de a asigura, mai întâi, dominaţia omului asupra naturii, iar mai apoi dominaţia omului asupra omului, în societatea slugilor şi a stăpânilor şi a conştiinţei ca interiorizare a imperativelor turmei. Adevărata valabilitate a ştiinţei constă însă în faptul că metoda ei ne învaţă acea „prudentă abţinere" (MA 631) de la generalizările metafizice pretinse de frică şi de nesiguranţă. De ştiinţă, mai mult decât de filosofie, se apropie de fapt gândirea genealogică a spiritului liber, cel puţin în măsura în care ştiinţa ştie să privească lumea nu ca pe un tot desăvârşit şi închis, ci ca pe un proces pe cale de a se face (MA 16). Tocmai pentru că consideră lumea ca proces, ea ne eliberează de ficţiunea fetişistă a „lucrului în sine". Nu pune împotriva soluţiilor

problemelor ultime propuse de metafizică alte soluţii, ci manifestă indiferenţă faţă de aceste probleme (WS 16).

Prin toate aceste trăsături, ştiinţa pare să constituie modelul general al gândirii genealogice şi al acelei capacităţi de a „trăi în vecinătate" care distinge spiritul liber şi cu atât mai mult ultraomul. Chiar şi aşa-zisa „obiectivitate" a ştiinţei, asupra căreia Nietzsche nu-şi face nici o iluzie, pare la un moment dat să capete o semnificaţie, în măsura în care rigoarea gândirii ştiinţifice, chiar şi în interiorul lumii ficţiunii, dobândeşte o valoare eliberatoare faţă de ficţiuni mai ambigui, mai vagi, şi mai ales instrumentalizate mai direct cu scopul dominării.

„În măsura în care creşte sensul cauzalităţii, descreşte extinderea domniei eticităţii: de fiecare dată, de fapt, când s-a înţeles necesitatea efectelor şi s-a ştiut a le gândi desprinse de orice caz fortuit, de orice urmare ocazională (*post hoc*), s-a distrus o serie nenumărată de *cauzalităţi fantastice*, în care până în momentul acela se crezuse ca în nişte fundamente de cutume – lumea reală e cu mult mai mică decât cea fantastică – şi de fiecare dată s-a mai risipit din lume puţină teamă şi constrângere, de fiecare dată a dispărut şi puţin respect pentru autoritatea cutumei; eticitatea în ansamblul ei a suferit din cauza aceasta. În schimb cine o vrea sporită, trebuie să ştie să evite ca rezultatele să devină *controlabile*" (M 10).

Tocmai prin sensul ei fundamental de eliberare de autoritate, rigoarea ştiinţifică poate să apară – aşa cum apare într-o însemnare legată de *Ştiinţa voioasă*, care se leagă explicit şi de Zarathustra, reluată apoi în *Voinţa de putere* numai în mod parţial (Mu XIV, 360; şi WzM 991) – şi în forma unei poziţii „nevinovat-ironice faţă de toate lucrurile sacre", ca „bufonul în forma ştiinţei".

Ambiguitatea ştiinţei, exemplificată în discursul omului conştiincios şi în răspunsul lui Zarathustra, trimite în ultimă analiză la faptul că ea poate ajunge să fie pusă în serviciul fie al unei atitudini metafizic-nesigur-fetişizate, fie al unei atitudini de

curaj aventuros şi de libertate a simbolicului. Nu este în ştiinţa ca atare mântuirea omului de preistorie; mântuirea rămâne pe seama deciziei eternizante care lichidează supunerea faţă de trecut ca supunere la autoritate şi imanentizează divinul în real, depăşind condiţia conştiinţei nefericite şi a separaţiei dintre fiinţă şi sens, adică toate acele elemente (nesiguranţă, supunere, separare de sens) care dau naştere fetişizării simbolurilor şi care închid şi ştiinţa în cadrul mentalităţii metafizice a lui *ratio*. Semnificaţia ştiinţei depinde de o schimbare mai vastă a condiţiilor de existenţă; a te aştepta de la ea, adică de la o pură şi simplă raţionalizare accentuată a condiţiilor prezente de existenţă, la mântuirea omului din stadiul său „preistoric" e o mistificare ce se încadrează şi ea în întregime în sfera degenerării metafizice.

Acesta e sensul în care trebuie citit capitolul 25 din a treia parte a *Genealogiei moralei*, în care Nietzsche neagă că ştiinţa ar putea reprezenta „antagonistul natural" al idealului ascetic.

„Ştiinţa e foarte departe de a se odihni în ea însăşi, are sub orice aspect înainte de toate nevoie de un ideal de valoare, de o putere creatoare de valori, în *slujba* căreia să poată crede în ea însăşi – ea însăşi nu e niciodată creatoare de valori. Raportul ei cu idealul ascetic nu este încă, în sine, prin nimic antagonist; ba chiar, în intimitatea procesului formativ a ceea ce reprezintă încă, în substanţă, forţa propulsivă... Această „modernă ştiinţă"... este deocamdată *cea mai bună* aliată a idealului ascetic, tocmai pentru faptul că e cea mai inconştientă, cea mai involuntară, cea mai secretă şi subterană!" (GdM III, 25).

Nu scapă ideea că cea care e obiectul acestei critici este ştiinţa aşa cum e ea acum, aceea care se cheamă ştiinţa modernă; *în sine* raportul ei cu idealul ascetic nu este *încă* antagonistic. Această ştiinţă e cea care se întemeiază încă pe o adâncă şi nedepăşită încredere metafizică (cf. FW 344).

De ce ştiinţa capătă acest caracter metafizic? Faptul, dacă pe de o parte e legat de procesul general al căutării siguranţei, aşa

cum s-a văzut în textul din *Omenesc prea-omenesc* despre ştiinţă şi filosofie, are şi nişte cauze mai precise: tipul de ştiinţă în care triumfă idealul fetişist al obiectivităţii, şi care cere aşadar de la cei ce o cultivă dezinteresare, lipsă de patimă şi alte asemenea atitudini de tip ascetic", s-a impus pentru că acesta e tipul de ştiinţă pe care statul l-a vrut şi l-a impus *până acum* (mu XI, 134). Pe lângă o legătură generală cu atitudinea metafizică, cu teama, cu nevoia de siguranţă, ştiinţa modernă are deci, la Nietzsche, şi o foarte precisă conexiune cu lumea lui *ratio*, cu cerinţele gloatei rezumate în noţiunea de stat. Evident că acesta e tipul de ştiinţă ce s-a dovedit până acum cel mai folositor, şi mai ales în lumea modernă, prin progresiva raţionalizare şi funcţionalizare a feluritelor elemente ale vieţii sociale în vederea disciplinei muncii colective. Chiar şi aparenta contradicţie a acestei afirmaţii, care vede răceala şi „dezinteresarea" oamenilor de ştiinţă ca pe nişte fapte negative, faţă de alte texte în care tocmai acestea erau considerate calităţi în comparaţie cu generalizările efectuate de metafizică în scopuri de siguranţă şi de dominare, se rezolvă ţinând cont de ceea ce am spus comentând convieţuirea, în ştiinţă, a rigorii alături de spiritul bufon. Rigoarea ţine loc de element antiautoritar, iar în această privinţă e o valoare pozitivă, ultraomenească, a ştiinţei; însă, ca ştiinţă în general, poate şi să devină o ulterioară formă de a pune preţ pe idealul ascetic şi pe logica dominării, şi atunci trebuie să i se accentueze aspectele desacralizante, până a face din ea doar o formă a bufoneriei şi a ironiei ultraumane contra a tot ce e legat de lumea lui *ratio*.

Cele două aspecte ale ştiinţei, de altfel, nu sunt două posibilităţi care să fie puse pe acelaşi plan; nu sunt două caracteristici pe care ştiinţa le-ar putea îmbrăca permanent. Curajul despre care vorbeşte Zarathustra opunându-se tezei spiritului conştiincios e numai într-un anume sens un element dintotdeauna prezent în ştiinţă. El e ca elementul dionisiac, a cărui eliberare şi fapt de a deveni autonom în forma artei, a spiritului

liber, şi în fine a ultraomului, îi apare din ce în ce mai puţin lui Nietzsche, pe măsură ce se depărtează de entuziasmele wagneriene şi clasiciste din *Naşterea tragediei*, ca un element care s-a realizat deja în libertatea lui într-o epocă trecută a istoriei omului. Ultraomul nu *recuperează* libertatea dionisiacă a simbolicului, ci o atinge pentru prima dată; asta constituie noutatea lui faţă de omul „preistoric", caracterul non dialectic-anamnestic al felului cum se realizează el, cu toate consecinţele pe care aceasta le are pentru efectiva realizare a libertăţii simbolului şi pentru instituirea unei noi istorii. Însă, chiar şi în cazul ştiinţei, posibilitatea sa de a se realiza ca formă a curajului, şi nu a fricii, nu e o posibilitate care să fie legată dintotdeauna de vreo esenţă metafizică şi atemporală a ştiinţei însăşi; ci e o posibilitate care se prezintă numai astăzi, după ce timp de secole ştiinţa a fost – cum pesemne nici nu putea să nu fie: cel puţin noi nu reuşim să ne închipuim alt gen de dezvoltare – o formă de fetişizare metafizică a obiectului, de reprimare a intereselor nemijlocite ale indivizilor în numele superiorului egoism al muncii colective pentru a domina natura. Numai în virtutea acestui întreg proces, lung şi sângeros, de domesticire a naturii şi a omului, astăzi ne bucurăm de o nouă siguranţă în ce priveşte forţele naturii, şi putem să ne prospectăm în sfârşit eliberarea din lanţurile pe care timp de secole omul a trebuit se le suporte. Deja comentând atitudinea „istoristă" din *Omenesc prea-omenesc* am văzut că acesta era spiritul cu care Nietzsche privea spre trecutul moralei, al metafizicii, al religiei şi al artei. Refuzarea societăţii lui *ratio*, aşadar, care călăuzeşte ideea lui de eternă reîntoarcere şi de ultraom, nu este la rigoare o polemică împotriva cursului istoriei trecute, ca şi cum s-ar spune că ea ar fi putut şi ar fi trebuit să se desfăşoare altfel. Chiar *moartea* lui Dumnezeu, şi nu pura şi simpla afirmare a non-existenţei lui, are acest sens; şi anume că polemica împotriva lui *ratio* refuză această societate a violenţei şi a dominării metafizice a omului asupra naturii şi a omului

asupra omului *astăzi,* fiindcă o astfel de violenţă nu mai e necesară.

Ştiinţa, în această perspectivă, nu numai că face posibilă tehnica, dar la rândul ei e făcută posibilă, în noua formă de cunoaştere liberă şi ultraumană, tocmai de tehnica însăşi. Acest lucru e descris în modul cel mai clar într-o însemnare din *Voinţa de putere* (probabil târzie, ulterioară celei cu nr. 866, asupra căreia ne vom întoarce peste puţin) care, în cea de a doua parte a ei sună astfel:

„Evoluţie a omenirii". A. Să dobândeşti putere asupra naturii şi *în vederea acestui lucru* o anumită putere asupra ta însuţi (morala a fost necesară ca să facă omul victorios în lupta cu natura şi cu ‚fiara sălbatică'). B. O dată ce stăpânirea asupra naturii e atinsă, omul poate să folosească această putere pentru a se perfecţiona *pe sine însuşi în mod liber:* voinţa de putere ca înălţare şi întărire de noi înşine". (WzM 403).

Nietzsche are aici în mod clar în vedere o schemă a progresului uman ca eliberare preliminară de supunerea faţă de natură, eliberare care a avut nevoie şi de morală ca mijloc pentru a ne disciplina pe noi înşine în vederea acestui scop, şi urmată de o perioadă când puterea dobândită faţă de natură lasă omul liber să-şi exercite adevărata voinţă de putere, aceea care constă în nedefinita perfecţionare de sine dincolo de orice constrângere, inclusiv de cea morală, care acum nu mai e necesară. În alte pagini ale aceleiaşi *Voinţa de putere,* mai ales în acea însemnare care poartă numărul 866, amintită mai sus, şi care datează din toamna anului 1887[46], ca şi în una editată cu numărul 953 (aceasta însă, cel puţin în prima ei parte, este chiar mai vizibil

[46] De văzut în textul stabilit de către ediţia Colli-Montinari, care prezintă însemnate deosebiri faţă de cel publicat în WzM: „De arătat *necesitatea că,* pentru un consum tot mai economic al omului şi al omenirii, pentru un mecanism tot mai solid împletit al intereselor şi al prestaţiilor, *e nevoie de o contramişcare.* Eu o definesc *ca pe o secreţie a unui surplus de lux al omenirii:*

conformă cu textul transcris aici mai sus), schema conturată aici de către Nietzsche se tulbură şi pare că nu mai poate ţine sub control, cu aceeaşi claritate, conştiinţa faptului că epoca luptei împotriva naturii s-a sfârşit, şi s-a sfârşit deci şi orice justificare a supravieţuirii de forme de dominare de tip moral-metafizic, care separă omul de om şi împart lumea în clasa stăpânilor şi în aceea a sclavilor. În însemnarea din toamna lui 1887, ceea ce în

în el trebuie să iasă la lumină o specie *mai puternică,* un tip superior, care are condiţii de naştere şi de conservare diferite faţă de omul mediu. Conceptul meu, *imaginea* mea în ce priveşte acest tip este, după cum se ştie, cuvântul ‚supraom'.

Pe prima cale, pe care o putem acum îmbrăţişa perfect cu privirea, se iveşte adaptarea, aplatizarea, chinezăria superioară, modestia instinctelor, acea mulţumire ca omul să revină la o micşorare – un fel de *oprire a nivelului omului.* Imediat ce vom fi atins deja inevitabila administrare economică generală a pământului, omenirea ca mecanism *va putea* să găsească în acel serviciu sensul ei cel mai bun: ca un uriaş angrenaj de roţi din ce în ce mai mici, din ce în ce mai fin ‚adaptate'; ca o tot mai crescândă renunţare la toate elementele dominante şi poruncitoare; ca un tot de o forţă uriaşă, ai cărui factori particulari reprezintă *forţe minime, valori minime.* În contrast cu această micşorare şi adaptare a oamenilor la o utilitate mai specializată, e nevoie de mişcarea inversă – să se genereze omul *sintetic, însumat, justificant,* pentru care acea transformare în maşină a omenirii e o condiţie preliminară de existenţă, ca un fel de gherghef pe care el îşi poate inventa *forma lui superioară de a fi.*

El are tot atâta nevoie de opoziţia mulţimii, de cei ‚nivelaţi', de simţul distanţei în comparaţie cu ei; stă deasupra lor, trăieşte din ei. Această superioară formă de *aristocratism* este cea a viitorului. Ca să vorbim în termeni morali, acea maşină totală, solidaritatea tuturor roţilor, reprezintă un maximum în *exploatarea omului:* dar îi presupune pe cei în vederea cărora această exploatare are *sens.* Altfel n-ar fi în realitate altceva decât micşorarea totală, micşorarea de valoare a tipului *om,* un fenomen de *înapoiere* în stilul cel mai mare.

— Se vede, ceea ce combat eu este optimismul *economic,* ca şi cum prin cheltuielile crescânde ale *tuturor* ar trebui să crească cu necesitate şi folosul tuturor. Mie mi se pare că se produce tocmai inversul. *Cheltuielile tuturor se însumează într-o pierdere generală:* omul se *deteriorează,* aşa încât nu se mai ştie *la ce anume* a servit acest proces uriaş. Un ‚cu ce scop?', un nou 'la ce bun'?, iată de ce anume are nevoie omenirea..." (VIII, 2, pp. 113-114??).

pagina alăturat citată sunt două faze net succesive ale evoluţiei omenirii apar acum ca două condiţii care, cel puţin în lumea modernă ce a făcut-o posibilă pe a doua, persistă una alături de cealaltă. E adevărat, altfel spus, că trecutul e caracterizat de lupta împotriva naturii; datorită succesului acestei lupte, astăzi se poate realiza şi o formă de viaţă mai liberă, aceea ce pare a se identifica cu existenţa ultraomului: dar ultraomul care a devenit astfel posibil nu presupune eliminarea completă a formei de viaţă determinate de lupta pentru dominarea tehnică a naturii; tocmai această formă, în societatea modernă a organizării totale, se extinde cu o intensitate nemaivăzută înainte, reducând oamenii ce fac parte din mecanism la nişte simple rotiţe ale angrenajului producţiei. Dar şi în această însemnare, care totuşi e cea mai clară şi explicită pe o temă ca aceea a ultraomului ca presupunând cu necesitate o formă de umanitate contemporană lui, total dezumanizată de către munca tehnică, această supravieţuire a subumanităţii exasperate de masificarea cerută de producţia industrială şi justificată, aşa cum se întâmplă în însemnarea nr. 953, doar de faptul că ultraomul are nevoie de ea ca de o opoziţie a sa, ca de un obstacol împotriva căruia să lupte şi de care să se deosebească. Nu există un adevărat motiv economico-tehnic care să facă necesară supravieţuirea omului de masă; el contează numai ca acea formă de umanitate de care ultraomul trebuie să se deosebească pentru a se putea constitui. Nu e vorba de o brutală apologie a exploatării capitaliste. ci de efortul de a găsi „întregii istorii a exploatării un sens care să nu fie doar cel al dezvoltării economice, care coincide doar cu o exploatare tot mai intensă şi în care disciplina socială se extinde de acum universal nu numai la producţie, ci şi la consum, adică la însăşi substanţa vieţii individuale ca folosinţă a bunurilor disponibile în lume în vederea propriei ei fericiri. Nietzsche însuşi, de altfel, aşa cum arată încheierea celeilalte însemnări pe care am amintit-o, anume 953, îşi dă seama de dificultatea pe care teoretizarea permanentei nevoi a unei forme de umanitate

„preistorică", exploatată şi supusă, le-ar crea din punct de vedere al caracterului radical depăşitor al ultraomului său. El spune, într-adevăr: „O doctrină care creează o prăpastie: ea conţine *specia cea mai înaltă şi cea mai joasă* (distruge specia intermediară). Aristocraţii ce au existat până acum, laici sau eclesiastici, nu *demonstrează* nimic împotriva necesităţii unei noi aristocraţii". De ce oare ar simţi Nietzsche nevoia să adauge această clausolă, dacă nu i s-ar fi ivit tocmai îndoiala că, în măsura în care se menţine o societate unde o numeroasă clasă de exploataţi serveşte de piedestal liberei creativităţi a unei clase de exploatatori, noua istorie a ultraomului na-r fi deloc nouă, ci ar reproduce pur şi simplu schemele celei vechi bazate pe dominare, pe resentiment, pe nevoia de justificare metafizică ce se face simţită chiar şi la exploatatorii înşişi cuprinzându-i în logica deformantă şi degeneratoare a sistemului ce sfârşeşte deci prin a se impune şi lor, făcând să devină iluzorie însăşi poziţia lor de libertate?

Dacă se obiectează că textul din toamna anului 1887 (reprodus mai sus în notă) vede o modificare radicală a situaţiei, comparativ cu opunerea tradiţională dintre stăpâni şi sclavi, în faptul că dominarea s-a transformat într-un soi de logică impersonală a sistemului raţional-productiv, va trebui atunci să ne întrebăm prin ce anume modifică această transformare cu adevărat vechiul raport stăpân-sclav. Dacă condiţia servilă e definită prin aceea că este instrumentul altora, adică de faptul că sclavul nu se vrea ca atare, ci e dorit astfel, noua situaţie a societăţii masificate în care dominarea pare să se încarneze total în lucruri, în funcţii, în roluri productive, fie realizează cu adevărat o eliminare a utilizării individului ca instrument, dar atunci nu se mai poate vorbi de o umanitate inferioară, fie menţine substanţial schema dominării, dar atunci şi ultraomul, în condiţia lui de privilegiat, se găseşte antrenat în ea, iar „aristocraţii care au existat până acum", cu substanţiala asemănare care-i leagă de *acest* ultraom, demonstrează cu adevărat ceva contra posibilităţii

lui, îl dezvăluie ca fiind substanţialmente ne-nou, ne-depăşitor, ne-liber de maladia lanţurilor.

Este vorba aici de adevărate dificultăţi şi contradicţii interne ale gândirii nietzscheene, asupra cărora ne vom întoarce în următorul capitol, discutând semnificaţia noţiunii de voinţă de putere. Astfel de dificultăţi sunt complicate de faptul că mare parte din textele despre aceste argumente se găsesc în materialul postum care a suferit manipulări şi uneori chiar falsificări. Suntem convinşi, cu toate acestea, că această stare a însemnărilor postume ale lui Nietzsche agravează doar o situaţie problematică, care în fond exista deja în gândirea lui şi care se leagă şi ea, cum vom încerca să arătăm, de condiţia „alegorică" în cadrul căreia el nu poate să nu opereze. Tocmai în vederea tuturor acestor fapte – nesiguranţă a multora dintre texte, dificultăţi şi neînţelegeri, din partea lui Nietzsche, a propriei sale gândiri, legate de caracterul neapărat alegoric al acesteia – e legitim să încercăm să reconstituim în filosofia lui o direcţie centrală de dezvoltare şi s-o luăm drept criteriu pentru a rezolva, împreună cu el şi dincolo de el, problemele pe care el le-a lăsat deschise. Deocamdată, tocmai în lumina liniei pe care ni s-a părut a o vedea reieşind din opera nietzscheeană, şi care se rezumă în nexul dintre eliberarea simbolicului şi eliberarea omului de structurile dominării, trebuie să reţinem că formularea cea mai coerentă a modului în care ştiinţa şi tehnica fac cu putinţă o nouă umanitate este aceea pe care am găsit-o în însemnarea 403 din *Voinţa de putere,* faţă de care celelalte note pe care le-am amintit despre acelaşi argument apar ca nişte poziţii problematice nerezolvate, autoneînţelegeri, enunţări despre semnificaţia cărora Nietzsche însuşi nu poate să nu ridice unele îndoieli.

A recunoaşte că ultraomul corespunde cu adevărat modelului pe care i-l schiţează *Zarathustra* numai în măsura în care se sustrage radical logicii dominării şi condiţiei de violenţă pe care ea o presupune şi o perpetuează, nu înseamnă totuşi să concepem, cum se spunea la început, noul raport dintre ultraom

şi natură în termeni de idilă şi de reîntoarcere la o condiţie mitică de perfectă integrare totală în sânul acesteia. Ceea ce Nietzsche scrie într-o pagină din a treia expunere din *Genealogia moralei,* despre caracterul de *hybris* pe care-l are azi raportul omului cu natura, cu Dumnezeu şi cu el însuşi nu mi se pare că trebuie limitat la descrierea situaţiei prezente pe care ultraomul trebuie s-o depăşească; cel puţin două trăsături în ea, cel al „invenţiei fără de griji a tehnicienilor" şi cea „a experimentării cu sine însuşi" par a putea să fie spuse şi despre modul de a fi al ultraomului.

„Tot felul nostru de a fi modern, întrucât nu e moleşeală, ci putere şi conştiinţă de putere, are aspectul de curat *hybris* şi de lipsă de credinţă [...] *Hybris* este azi întreaga noastră poziţie faţă de natură, felul cum violentăm natura cu ajutorul maşinilor şi a invenţiei lipsite de griji a tehnicienilor şi a inginerilor; *hybris* e poziţia noastră în faţa lui Dumnezeu, vreau să zic în faţa acelui presupus păianjen etico-finalist ascuns dedesubtul marii ţesături şi împletituri a cazualităţii [...]. *Hybris* e poziţia noastră în faţa noastră înşine, fiindcă încercăm experienţe pe noi, pe care nu ni le-am permite pe nici un animal, şi satisfăcuţi şi curioşi nimicim sufletul tăind în carne vie" (GdM, III, 9).

„Întoarcerea" nietzscheeană la natură, care în realitate nu e o întoarcere, ci un prim acces adevărat la ea, nu e nici idilă, nici regăsire a unei condiţii de violenţă „primitivă şi barbară", e mai degrabă caracterizată de inventivitatea tehnicii şi de exuberanţa experimentală a ultraomului care, în existarea sa ca creator de simboluri, adică de moduri de viaţă mereu noi, nu e *ueber* numai pentru că e dincolo de omul vechi, ci şi pentru că însăşi esenţa lui constă în a depăşi continuu etapele deja atinse.

Într-un text inedit referitor la *Zarathustra,* Nietzsche dă o descriere a acestui raport de *hybris* fără griji şi de inventivitate faţă de natură într-un fragment ce se intitulează semnificativ „Sărbătoarea vieţii", unde între altele scrie:

„Supunerea trecutului şi apoi acea uitare ce răscumpără, cercul divin. Fericire binecuvântată *sub specie aeterni*. Suprem fatalism, care se identifică însă cu *întâmplarea* şi cu *creativitatea*. (Nici o repetare în lucruri, dar mai întâi de toate creaţia). Omul mare ca *rival al marii naturi*. Contra oricărei laude şi a oricărui dispreţ. Să iluminezi veacurile; să determini viitorul". (Mu XIV, 161).

Acest pasaj poate fi considerat un fel de frescă condensată a feluritelor aspecte constitutive ale existenţei ultraomeneşti: acea supunere a trecutului *şi după* realizarea eternei reîntoarceri ca cerc divin şi mântuitor; fatalismul identificat cu cazualitatea şi creativitatea; şi, în fine, ceea ce ne interesează în mod particular acum, raportul de mare şi nobilă rivalitate dintre om şi natură, unde ni se pare că regăsim entuziasmul lui Nietzsche tânăr pentru caracterul de întrecere ce impregna existenţa greacă în epoca tragică. *Hybris*-ul exercitat faţă de natură trebuie văzut sub acest profil de mare rivalitate. Este de altfel ceea ce apare deja în cuvântarea „Convalescentul" din *Zarathustra,* în care libera activitate simbolică nu e o creaţie „pur" poetică, ci realizarea libertăţii poeziei în activitatea cu care omul manipulează şi modifică lucrurile lumii, transformând, cu ele, propria-i existenţă. Libertatea simbolicului se traduce în fapt numai într-o situaţie de *partnership* cu natura, într-o întrecere şi o rivalitate care are în sine toate caracteristicile jocului. Tocmai pentru că trebuie menţinută în alteritatea ei ca termen al unui dialog şi a unei provocări ludice, natura nu trebuie travestită în forme omeneşti; trebuie mai degrabă înfruntată şi supusă cu conştiinţa clară a abisului care o separă de noi, şi tocmai asupra acestui abis cuvântul şi simbolul şi activitatea practică a omului aruncă continuu punţi noi. De altfel, aşa cum spune *Dincolo de bine şi de rău* chiar în pagina în care stigmatizează viciul filosofic de a gândi natura după propriul chip şi asemănare, „a trăi nu înseamnă oare chiar a voi să fii diferit de ceea ce este natura? A trăi nu-i oare a preţui, a prefera, a fi nedrepţi, a voi să fim

diferiţi?" (JGB 9). În această deosebire trăită până la capăt ca rivalitate, sfidare, luptă pentru supremaţie, constă raportul ultra-uman cu natura. Ceea ce deosebeşte un astfel de raport de cel pe care l-a instituit cu natura omul spiritului de răzbunare, marcat interior de frică şi de resentiment, e caracterul de libertate şi de joc pe care-l are acum rivalitatea cu natura. Încă o dată, întâlnim ceea ce este nucleul întregii treceri dincolo de omul vechi, eliminarea structurilor exterioare şi interioare ale dominării.

„Supunere a marii naturi de către om. Creativitate şi bunătate. Nu există altă soluţie decât să *creezi* o fiinţă diferită, care să nu mai sufere asemenea *nouă*" (Mu XIV, 154).

Aceasta implică, dar acum am văzut deja asta comentând diferite pagini din *Zarathustra*, ca omul să stabilească un raport diferit cu natura aşa cum e ea prezentă în el însuşi, cu trupul şi cu pasiunile[47].

Dar a crea un om care să nu mai sufere ca noi nu înseamnă, sau nu în primul rând, doar a crea un om care să răscumpere trecutul, ne-libertatea, reconciliindu-se cu impulsurile sale, tocmai cu acelea pe care morala tradiţională le-a considerat totdeauna drept calea prin care omul era „patologic afectat", adică supus altui lucru decât libertăţii lui. A crea un om care să

[47] Cf. FW 294: *„Contra calomniatorilor naturii*. Mi se par nesuferiţi acei oameni, la care orice tendinţă naturală se transformă subit în maladie, în ceva ruşinos sau chiar infamant: *aceştia* ne-au adus în stare să credem că tendinţe şi instincte ale oamenilor ar fi rele; *ei* sunt cauza marii noastre nedreptăţi contra naturii noastre, contra oricărei naturi. Există destui oameni care *pot* să se abandoneze înclinărilor lor cu eleganţă şi dezinvoltură: dar nu o fac de teama acelei fantastice „esenţe răufăcătoare" a naturii. *De aici* a derivat faptul că aşa de puţină noblete este dat să se găsească printre fiinţele omeneşti: noblete al cărei semn distinctiv va fi totdeauna acela de a nu avea teamă de noi înşine, de a nu ne aştepta la nimic infamant de la noi, de a zbura fără ezitare într-acolo unde ne simţim îmboldiţi, noi, păsări născute libere! În orice loc am ajunge, totul va fi pururea liber şi însorit în jurul nostru".

nu mai sufere ca noi vrea să spună înainte de orice, şi literalmente, a crea un om liber de servituţile noastre. Ultraomul ca subiect natural e cel pentru care întoarcerea la natură înseamnă eliberarea ştiinţei şi a tehnicii de ceea ce putem fără îndoială să numim, cu o expresie ne-nietzscheană, dar care exprimă bine fondul gândirii lui Nietzsche, utilizarea lor capitalistă. Nietzsche nu este, aşa cum totuşi le-a apărut multora, un nostalgic al lumii pre-tehnice, un critic al ştiinţei ca formă de cunoaştere neautentică, intelectualistă, unul care refuză în bloc noile posibilităţi de existenţă deschise omului de întreaga dezvoltare a mijloacelor de producţie făcute posibile de către *ratio* metafizică (iar astăzi capitalistă). Dimpotrivă, tocmai în mijlocul acestei noi lumi îşi instalează omul său dionisiac, ceea ce nu-i deloc o încercare disperată de a reconstitui condiţia omului grec, încercare ce ar putea da naştere doar creării de mituri literare, cu funcţie consolatoare şi fundamental conservatoare. Ultraomul său e cel care a fost făcut posibil în mod obiectiv de către dezvoltarea ştiinţei şi a tehnicii; iar o existenţă ştiinţifică şi tehnică e cea pe care un asemenea om o duce, în noul său mod de a cunoaşte natura dincolo de viziunile metafizice globalizante, prin faptul său de a inventa continuu forme noi prin care să sfideze şi să supună natura cu ajutorul maşinilor. Aceasta e adevărata existenţă dionisiacă pe care ultraomul nietzschean e menit s-o ducă.

Nietszche nu devine însă, în felul acesta, din profet al nazismului, aşa cum a fost făcut să pară, profet al optimismului tehnocratic şi al neocapitalismului triumfător de astăzi. Numai animalele lui Zarathustra, care au dat o interpretare prea simplă eternei reîntoarceri în „Convalescentul", ar putea înţelege existenţa tehnico-ştiinţifică a ultraomului în această formă optimisto-apologetică. Ştiinţa şi tehnica nu sunt încă posibile ca joc şi ca liberă activitate simbolică – nu pot *de la sine*, ca acea ştiinţă despre care vorbeşte *Genealogia moralei* (III, 9), să producă mântuirea omului. Dramatismul pe care-l opune

Nietzsche optimismului animalelor lui (şi celui al sociologilor neocapitalişti) constă integral în chestiunea semnificaţiei ce trebuie atribuită muşcăturii cu care păstorul taie capul şarpelui. Decizia eternizantă ca decizie eliberatoare este singura capabilă să creeze o fiinţă nouă, care să nu mai sufere ca noi, şi care să ştie să trăiască marea aventură a ştiinţei şi a tehnicii în afara schemelor de dominare, care blochează ştiinţa şi tehnica, chiar şi considerate ca atare, în forme fetişiste şi repetitive, oricum în stare doar să producă, ca organizare capitalistă (precum şi pseudo-socialistă) a muncii în fabrică, nu eliberare, ci nevroze noi, care ajung să se adauge la „figurile" fenomenologiei multiforme a spiritului de răzbunare.

În această extremă şi emblematică opoziţie dintre posibilităţile eliberatoare ale tehnicii şi ale ştiinţei, şi folosirea lor inumană şi subumană se realizează astăzi (un astăzi al lui Nietzsche, dar şi al nostru, din acest punct de vedere), într-o formă făcută mult mai acută şi hotărâtoare de faptul că societatea dominării a ajuns la maxima ei desfăşurare în administrarea economică totală a pământului, vechiul contrast dintre Dionysos şi Socrate, dintre libertatea simbolicului şi societatea lui *ratio*. Aşa-zisul iraţionalism al lui Nietzsche se dezvăluie astfel drept ceea ce este cu adevărat, revolta creativităţii dionisiace care astăzi s-a maturizat în om, împotriva tuturor formelor de oprimare exterioare şi interioare care încă se mai opun liberei sale dezvoltări.

6.
SEMNIFICAŢIILE VOINŢEI DE PUTERE

„Es ist nicht genug, eine Lehre zu bringe: man muss auch noch die Menschen *geeatsam verandern*, dass sie dieselbe annehmen! – Das begreift endlich Zarathustra"
(Mu XIV, 179).

Dacă, aşa cum ni s-a părut a vedea, trecerea de la faza demascării metafizicii, culminată cu descoperirea gândirii genealogice, la ideea eternei reîntoarceri şi a ultraomului care constituie centrul cărţii *Zarathustra*, a fost determinată de cerinţa de a ieşi din condiţia încă provizorie şi excepţională a spiritului liber, sau mai simplu spus, de a depăşi estetismul încă implicit în respectiva noţiune, estetism de care Nietzsche începuse să se deprindă când recunoascuse eşecul speranţelor sale în ce-l priveşte pe Wagner – ansamblul de note pe care Nietzsche n-a ajuns niciodată să le ordoneze într-o operă organică, aşa cum avea intenţia, şi care au fost publicate postum de către sora sa sub titlul *Voinţa de putere*[1], reprezintă, chiar şi în starea fragmentară în care a ajuns până la noi, o mişcare ulterioară pe aceeaşi linie. Există numeroase mărturii, fie în însemnările edite din *Voinţa de putere*, fie în textele necuprinse în această culegere şi care au devenit oricum cunoscute mai apoi, că intenţia lui Nietzsche, în lucrarea aceasta, pe care, potrivit primei redactări a unei pagini din *Genealogia moralei*, el o proiecta ca pe opera lui principală (cf. GdM III, 27 şi nota respectivă din ediţia Colli-Montinari) era aceea de a pune şi de a discuta problema realizării concret-istorice a ultraomului. Nu

[1] Cf. mai sus, nota 8 de la cap. 1 din această secţiune.

întâmplător unul dintre titlurile pe care el proiecta să le dea uneia dintre părţile fundamentale ale acestei opere, aşa cum demonstrează numeroase planuri şi schiţe care ne-au rămas, şi care apoi a fost efectiv ales de editori ca titlu al cărţii a patra şi ultima a operei, era *„Zucht und Züchtung"*, „Disciplină şi educaţie", – se înţelege, ale ultraomului. Faţă de această intenţie, chiar şi descoperirea eternei reîntoarceri şi a semnificaţiei ei eliberatoare, concentrate în viziunea muşcării şarpelui de către păstor ca moment instituind noua istorie a omului ce nu mai e sclav al trecutului şi al autorităţii, rămânea încă la un nivel de pură anticipare teoretică: sigur, se întrevedea că spiritul liber, pentru a deveni mod de existenţă al unei noi specii de oameni, trebuia să lichideze din intimitatea omului şi din instituţiile sociale orice rest de supunere faţă de „ce-a fost", de autoritatea zeilor, a taţilor, a stăpânilor;dar marea viziune alegorică din *Zarathustra*, şi chiar şi operele ulterioare, ca *Dincolo de bine şi de rău* şi *Genealogia moralei* rămăseseră oprite fie la o ulterioară analiză a formelor spirituale ale omului vechi – analiză nouă comparativ cu cea din *Omenesc prea-omenesc* şi din alte opere din perioada respectivă, deoarece era deja marcată de reducerea anume a tuturor formelor metafizicii la spiritul de răzbunare, adică la structura autoritară a lumii lui *ratio* – fie abordaseră în felurite moduri ideea omului eliberat, însă fără să pună concret problema a cum anume s-ar fi putut ajunge la el.

„Nu-i de ajuns să vesteşti o doctrină: se mai cere, pe lângă asta, *să transformi cu forţa* oamenii, aşa încât să o primească! – Aceasta a înţeles în cele din urmă Zarathustra" (Mu XIV, 179).

Această afirmaţie poate fi luată foarte bine ca motto pentru un studiu al semnificaţiilor voinţei de putere, deoarece exprimă problema fundamentală pe care Nietzsche şi-o punea atunci când elabora fie această noţiune în particular, fie însemnările pentru opera care avea să poarte acest titlu.

Noţiunea de voinţă de putere a fost citată de diverse ori în această a treia secţiunea a studiului nostru, fără ca totuşi să fi putut avea o definire a ei tematică şi riguroasă. Ea ne-a apărut treptat ca determinare a atitudinii cu care ultraomul se impune naturii, sau şi sie însuşi, sau ca esenţa însăşi a hotărârii eternizante care, potrivit lui Zarathustra, răscumpără lucrurile din cazualitate atribuind un sens şi trecutului, sau care în general (cf. WzM 617 cit.) conferă devenirii caracterul fiinţei. Dar în parte încă din operele edite din ultima perioadă de creaţie a lui Nietzsche, începând cu *Zarathustra,* şi mai ales însemnările editate postum cu acest titlu, expresia „voinţă de putere" capătă un număr de semnificaţii ce se dovedesc destul de greu de coordonat între ele, şi în jurul cărora – cum deja am mai amintit – nu doar din cauza stării de dezordine a textelor, se adună şi se condensează cam toate echivocurile cu care e presărată istoria interpretării lui Nietzsche.

Starea de dezordine a textelor şi aspectul neterminat al operei sistematice pe care Nietzsche înţelegea s-o dedice acestui argument sunt numai în parte răspunzătoare de aceste echivocuri; noua ediţie critică completă a lui Nietzsche, care va spune un cuvânt definitiv şi despre această problemă, lasă însă deja să se întrevadă – în volumele până acum publicate din aceste fragmente postume, reconstituite în succesiunea lor cronologică şi reintegrate acolo unde, cum adesea s-a întâmplat, fuseseră obiectul unor manipulări, tăieturi, interpolări – că aspectul problematic al noţiunii de voinţă de putere şi al doctrinei pe care Nietzsche voia s-o rezume în ea nu fusese depăşit nici de Nietzsche însuşi. În cadrul observaţiilor pe care deja am avut ocazia să le facem despre caracterul *neapărat alegoric* al gândirii nietzscheene a ultraomului şi a eternei reîntoarceri, un asemenea aspect problematic nerezolvat intră ca rezultat coerent nu numai al filosofiei lui Nietzsche, ca şi cum ar fi maturizarea şi explodarea de contradicţii teoretice interne, bazate pe echivocuri sau „greşeli" de gândire; ea e mai degrabă urmarea

istorică a unei intenţii de revoltă împotriva tradiţiei şi a instituţiilor teoretice şi practice ale lumii creştin-burgheze manifestată încă din interiorul chiar al acestei lumi şi cu instrumentele disponibile în ea, aşa cum nu putea să nu i se întâmple profesorului de filologie aflat la pensie, Friederich Nietzsche. Că această tentativă, cu tot eşecul pe care îl implică într-o anume măsură pe care caracterul său profetico-alegoric, n-ar avea doar o semnificaţie negativă sau cel mult simptomatică, este ceea ce am încercat să scoatem la lumină ilustrând bogăţia de conţinuturi eliberatoare implicate în ideea eternei reîntoarceri şi a ultraomului, conţinuturi care în chip îndreptăţit se oferă ca elemente de integrat în chip pozitiv în imaginea omului ce trebuie construit de revoluţia politică şi socială. Însă, tocmai, alegoria şi profeţia au un raport aparte cu practica şi cu istoria care nu le permite lor să conteze ca premise ale unui discurs teoretic imediat aplicabil în acţiune. *Zarathustra* nu e alegoric şi profetic doar dintr-o cochetărie stilistică; Nietzsche însuşi, aşa cum am văzut, era destul de explicit conştient de aceasta (cf. comentariul nostru la aforismul WS 350 despre maladia lanţurilor). Alegorie sau profeţie nu sunt un stil ce se alege, ci o condiţie istorică ce se exprimă în limitele sale şi în bogăţiile sale încă ascunse. Cine este interpretul legitim al lui *Zarathustra?* Când vrea să fie coerent cu sensul cel mai profund al operei sale, Nietzsche însuşi lasă această întrebare în suspensie. Obscuritatea profeţiei lui Zarathustra e o imposibilitate obiectivă de a se formula în mod mai explicit, pentru că ultraomul, cel care ar trebui să-i fie, atât prin capacitatea sa de înţelegere, cât şi prin existenţa sa însăşi, interpretul autentic, încă nu există. Aceasta produce neapărat, pe de o parte, cerinţa de a pune şi a repune în continuu chestiunea realizării concrete a ultraomului, şi totodată inevitabilul eşec al unui atare efort. Nietzsche nu este ultraomul şi tocmai de aceea nu poate da o interpretare coerentă şi fără echivoc a propriei viziuni profetice; pe de altă parte, tocmai conştiinţa că încă nu trăieşte în epoca ultraomului îl împinge permanent să vrea se

facă legislatorul şi promotorul unei mişcări concrete care să ducă la realizarea istorică a acestuia. În cercul acestei contradicţii se află gândirea ultimului Nietzsche care nu reuşeşte să găsească o sistematizare în *Voinţa de putere*. Pe de o parte, Nietzsche e puternic presat de problema practicii; o însemnare inedită din *Voinţa de putere* te face de-a dreptul să te gândeşti la celebrul joc de cuvinte al lui Marx despre armele criticii şi critica armelor. Nietzsche scrie:

„Nihilismul nu-i doar o contemplare a deşertăciunii lucrurilor, şi nici doar o convingere că orice lucru merită să se transforme în ruină: ci pui mâna la treabă, *trimiţi totul în ruină*... Aceasta este, dacă vrem, ilogic; dar nihilistul nu crede în obligaţia de a fi logic... Este starea spiritelor şi a voinţelor tari, şi lor nu le este cu putinţă să stea degeaba în faţa acelui nu al judecăţii' — nu-ul acţiunii vine din natura lor. Anihilarea cu ajutorul mâinii însoţeşte anihilarea cu ajutorul judecăţii" (WzM 24; în VIII, 2, pp. 268–69).

Aluzia la spiritele şi la voinţele tari pare să ateste că nihilistul la care se gândeşte Nietzsche aici este nihilistul activ, adică omul care a descoperit eterna reîntoarcere nu numai ca indiferenţă a totului, ci şi ca posibilitate şi necesitate de noi atribuiri de sens.

Pe de altă parte, Nietzsche pare conştient şi de ceea ce constituie rădăcina ultimă a eşecului tentativelor lui de a da concreteţe istorică propriei sale învăţături. Filosoful nou, care trebuie să fie „nu numai spectator, ci legislator" (WzM 976), „poate apărea doar în legătură cu o castă dominantă, ca fiind cea mai înaltă spiritualizare a acesteia. Trebuie să-şi găsească alături o mare politică, guvernarea pământului..." (WzM 978). Lui Nietzsche îi lipseşte tocmai orice legătură cu o „castă dominantă", oricum, cu o clasă socială într-un fel hegemonă sau tinzând la hegemonie. Viaţa pe care el o duce, emblemă a unei condiţii care, între secolele al XIX-lea şi al XX-lea, va fi tot mai răspândită în rândul avangardelor intelectuale ale burgheziei, e o elocventă mărturie a acestei situaţii de totală dezrădăcinare, care

dacă pe de o parte îl pune în condiţia, ca pe un „exclus" de tip special, „moral" şi nu economic, să trăiască cu adevărat până la capăt o experienţă de revoltă, nu e pentru el început al unei adevărate socialităţi alternative (cum poate fi aceea a unei clase revoluţionare aflate în luptă pentru putere), care să poată istoriciza răzvrătirea lui, fie promovând concret răsturnarea vechilor rânduieli, fie maturizând, în chiar această luptă, un model mai puţin abstract al noilor moduri de a fi ale omului cu sine însuşi şi cu ceilalţi.

Profeţia şi alegoria din *Zarathustra,* atunci când vor să devină nemijlocit legislatoare ale istoriei prezente, cu care au un raport atât de învechit şi de mijlocit (în virtutea căruia, de altfel, pot să „sesizeze" într-un fel propriile conţinuturi profetice şi să se pună drept alternative faţă de existent: a se vedea raportul dintre inactualitate şi profeţie în prefaţa celei de a doua *Inactuale*) suferă un eşec total, se învăluie într-un şir de echivocuri din care nu mai reuşesc să iasă. În faţa încercării de autointerpretare pe care Nietzsche o săvârşeşte în *Voinţa de putere,* încercând „aplicarea" discursului profetic din *Zarathustra,* devine nu numai legitimă, dar şi inevitabilă, o atitudine hermeneutică care să decidă şi să aleagă, care să se şi opună, dacă e necesar, însăşi literei acestor ultime însemnări, mai organic adunate şi sistematizate. Cu conştiinţa, repetăm, că aici nu e vorba de a identifica erori logice în dezvoltarea şi în interpretarea pe care Nietzsche şi-o dă sieşi, ci să citim o condiţie istorică mai largă, aceea în care-şi are rădăcinile caracterul alegoric al gândirii sale. Tot în sensul acesta considerăm şi noi că e posibilă cu Nietzsche numai o *Auseinandersetzung*[2]; nu din cauza unei naturi prea adesea exagerate şi provocatorii a gândirii lui, care e totuşi

[2] Este, cum se ştie, teza lui Heidegger, dar pentru el (vezi, de exemplu, *Nietzsche,* II, pp. 257–63), acea *Auseinandersetzung* e bazată pe faptul că odată cu Nietzsche se *încheie* metafizica, în sensul cel mai explicit; pentru noi e vorba, în schimb, să luăm poziţie pentru că gândirea lui, dat fiind că-i profetică, e cu necesitate neîncheiată şi anticipatoare.

evidentă; ci pe baza alegoricităţii şi profetismului constitutiv al acesteia, care întemeiază şi acel aspect de provocare, întrucât e impunere a cerinţei unei decizii. Acest fel de a impune o decizie e caracteristic profeţiei.

Ceea ce ne propunem în aceste pagini de încheiere nu este, prin urmare, o încercare de sinteză şi de organizare a feluritelor sensuri ale voinţei de putere, sinteză pe care Nietzsche însuşi nu a făcut-o, ci mai degrabă identificarea unei linii care să permită s-o citim, această ultimă şi haotică operă a lui Nietzsche, coerent cu premisele ce au ajuns să se clarifice progresiv în tot cursul cercetării de faţă, premise care ne vor permite să şi efectuăm aceste opţiuni despre care era vorba şi să recunoaştem echivocurile în care Nietzsche însuşi, după părerea noastră „în chip necesar", a căzut.

Noţiunea de voinţă de putere se anunţă, aşa cum am menţionat, încă din operele edite din ultima perioadă a producţiei nietzscheene. În aceste prime (dar definitive, deoarece conţinute în opere pe care Nietzsche însuşi le-a menit tiparului) enunţări ale acestui concept se poate găsi ghidul pentru a-i citi mai apoi dezvoltările în însemnările şi fragmentele postume. În marele cuvânt „Despre mântuire", asupra căruia ne-am oprit îndelung, conţinut în cea de a doua carte din *Zarathustra,* voinţa de putere e sinonimă voinţei mântuitoare, capabile să se concilieze cu timpul, eliberată de apăsarea trecutului, şi capabilă chiar să voiască ceva care stă dincolo de toate concilierile: e în acelaşi timp voinţa ce se eliberează de greutatea trecutului şi voinţa ce se dezvoltă în tot mai noi producţii simbolice. În sensul de faţă, ea pare să se identifice cu modul de a fi specific ultraomului şi cu esenţa eternei reîntoarceri. Cu toate acestea, chiar şi în *Zarathustra,* voinţa de putere apare alteori, şi chiar în texte mai detaliate şi mai specificate, ca o noţiune ce nu se aplică numai modului de a fi al voinţei mântuitoare a ultraomului, ci stă şi la baza întregii istorii a omului trecut, şi a formelor degenerante pe care aceasta le-a luat. Această impresie se produce la lectura

cuvântării: „Despre o mie şi unul de scopuri", conţinută în prima parte. Aici se spune că fiece popor trăieşte atât cât valorează, şi că tabla de valori care deosebeşte un popor de oricare altul „este tabla depăşirilor sale... este vocea voinţei sale de putere". Asta-i serveşte lui Zarathustra ca să arate – în varietatea moralelor pe care diferitele popoare şi le impun – că „într-adevăr, oamenii şi-au făcut lor înşile tot binele şi tot răul lor. Cu-adevărat, ei nu l-au luat, nu l-au găsit, şi nu le-a căzut ca un glas din cer. Pentru a se conserva pe sine, omul a fost primul care a pus nişte valori în lucruri — el, primul, a creat un sens în lucruri, un sens omenesc. De aceea se cheamă ‚om', adică: cel ce preţuieşte'. Voinţa de putere echivalează cu o ficţiune necesară care există la baza oricărei viziuni morale, dar şi teoretice şi ştiinţifice, a realităţii. Omul nu a găsit în afara sa rânduielile între care el surprinde şi tratează realitatea, el este cel care le-a pus de la început; şi această putere este voinţă de putere. Deosebirea care în acest fel pare să cadă între „preistoria" omului şi ultraom, sau între nihilism negativ şi nihilism pozitiv – fiindcă în acest mod *toată* istoria e istorie a voinţei de putere – este restabilită de Nietzsche pe o altă bază.

„Creatoare de valori fost-au mai la-nceput popoarele, apoi doar indivizii; în fapt, individul este cel de pe urmă în creaţie. Odinioară neamurile-şi înscriseseră deasupra lor tablele binelui. Iubirea ce se vrea stăpânitoare şi iubirea care vrea să se supună, au conceput acele table împreună. Gustul de a fi turmă e mai vechi decât plăcerea de a fi eu: şi câtă vreme buna conştiinţă se numeşte turmă, numai reaua conştiinţă e cea care spune: eu. Adevărat, eul viclean, fără iubire, eul care-şi vrea folosul său în folosul celor mulţi: aceasta nu-i originea turmei, ci sfârşitul ei. Iubitori au fost în orice vreme, şi creatori, cei care au creat binele şi răul. Foc de iubire arde în numele tuturor virtuţilor, dar şi foc de mânie. Multe ţinuturi a văzut Zarathustra şi multe popoare: pe lume Zarathustra n-a aflat o putere mai mare decât lucrările celor iubitori: ‚bine' şi rău' este numele lor. Într-adevăr,această putere a laudei şi a blestemului e un monstru. Spuneţi-mi, fraţi ai mei, cine îl ştie îmblânzi? Spuneţi, cine-ar putea să-i pună-n jug spinările-i o mie? O mie de scopuri

fost-au până acum, căci fost-au o mie de neamuri. Numai frâul pentru o mie de grumazuri mai lipseşte, numai acest scop, unul. Omenirea încă nu are un singur scop. Dar, spuneţi-mi, fraţilor: dacă omenirii încă-i lipseşte scopul, nu lipseşte şi ea însăşi?" (Z I, „Despre o mie şi unul de scopuri").

Deosebirea dintre voinţa de putere „străveche" şi cea nouă a ultraomului e toată numai în faptul că prima e o ordine de preţuiri fixată de popoare; ea întemeiază morala turmei, iar această morală, tocmai pentru că e morala popoarelor şi a colectivităţilor, este în chip necesar şi articulată pe împărţirea în stăpâni şi sclavi: acesta e sensul celor două „iubiri", cea care vrea să domine şi cea care vrea să se supună. Dar termenul iubire nu e introdus aici într-un sens pozitiv: el a creat toată lumea laudei şi a blestemului tocmai în legătură cu împărţirea în dominanţi şi dominaţi; scopul turmei e omul „fără iubire", adică, aici, omul ce se sustrage logicii acestei diviziuni stabilite de dominare. Acest om va fi şi capabil, dincolo de mulţimea tablelor de valori pe care omenirea şi le-a dat până acum, să constituie scopul omenirii ca atare. Acest ultim pasaj, şi în lumina a tot restul cărţii *Zarathustra,* nu trebuie înţeles în sensul fixării unui scop unitar pentru toată omenirea, care ar fi un proces către acel „monoteism" pe care Nietzsche îl refuză de mai multe ori ca pe un extrem triumf al lui *ratio* metafizică. Că a avea acest nou scop ar coincide cu faptul că umanitatea, odată cu el, se va avea, în fine, şi pe ea însăşi, indică că nu e vorba de o unificare de valori, ci de o luare în posesie de sine cu ajutorul eliminării tablelor de valori ca transcendente, potrivit spiritului întregii doctrine nietzscheene a eliberării.

Dar dincolo de aceste detalii, aici voinţa de putere este identificată în general de Nietzsche ca mobil al întregii istorii a omului, care punând evaluări şi scheme interpretative se impune naturii, la origine prin structuri sociale care implică în mod necesar împărţirea în dominanţi şi dominaţi, apoi eliberând

indivizii pentru o producere a lor autonomă de simboluri şi de valori; şi numai în acest al doilea moment se deschide pentru omenire calea către luarea în posesie de sine însăşi. Trebuie presupus că această ultimă fază, aşa cum scrie Nietzsche altundeva atunci când vorbeşte despre a da devenirii caracterul fiinţei, este şi forma supremă a voinţei de putere; rămâne că o atare voinţă e concepută ca *esenţa* întregii istorii trecute şi viitoare a omului.

Această noţiune de voinţă de putere ca esenţă a omului şi a istoriei lui se confirmă şi într-o altă cuvântare a lui Zarathustra, cea „Despre victoria asupra ta însuţi" (în partea a doua), în care Zarathustra se adresează înţelepţilor pentru a le arăta că şi ceea ce consideră ei propria lor voinţă de adevăr nu-i altceva decât voinţă de putere. A voi adevărul înseamnă într-adevăr, întâi de toate, a voi *să faci cu putinţă de gândit* întreaga fiinţă, adaptând-o şi încovoind-o către sine. Dar această voinţă de a domina natura presupune şi o tendinţă de a te supune: fie faţă de natura însăşi, fiindcă travestindu-se în voinţă de adevăr voinţa de putere vrea să creeze lumea dinaintea căreia, ca obiectivitate, să poată apoi să îngenunchieze; fie faţă de ceilalţi oameni, pentru că orice afirmare de putere se dă într-o schemă de dominare care implică, în acelaşi individ, dominarea şi faptul de a fi dominat.

„De fiecare dată când am dat peste fiinţă trăitoare, am auzit vorbindu-se despre supunere. Orice fiinţă trăitoare e una care se supune. Şi, al doilea lucru, se porunceşte celui ce nu ştie asculta de sine însuşi. Aşa-i între vieţuitori. În fine, iar aceasta-i cel de-al treilea lucru ce l-am auzit: să porunceşti e mult mai greu decât s-asculţi. [...] Ce-l face pe vieţuitor să se supună şi să poruncească şi să dovedească ascultare până şi-n poruncă? [...] De fiecare dată când am găsit şi voinţă de putere; şi chiar şi în voinţa celui ce slujeşte, aflat-am şi voinţa de a fi stăpân" (Z II, „Despre victoria asupra ta însuţi").

Voinţa de putere se configurează drept esenţa vieţii, care stă însă la baza tuturor formelor luate de spiritul de răzbunare şi

analizate mai ales în *Genealogia moralei*. Şi în această cuvântare, deosebirea dintre ultraom şi omul vechi este făcută să constea tot într-o schimbare internă a voinţei de putere însăşi. Viaţa e voinţă de putere întrucât e continua, necesara depăşire de ea însăşi. De aceea, orice ar crea ea, îi devine foarte repede odios şi advers ca punct de oprire, ca etapă şi moment ce trebuie depăşit. Omul cunoaşterii, şi în general omul din lumea lui *ratio*, tinde să-şi fixeze propriile valori ca nepieritoare; prin aceasta contrazice esenţa vieţii.

„Într-adevăr, vă zic: un bine şi un rău care să fie nepieritor — nu există! El trebuie să se depăşească permanent, din sine însuşi. Cu valorile voastre şi cu cuvintele voastre de bine şi de rău, voi exercitaţi violenţă, voi cei care determinaţi valorile: iar asta e iubirea voastră tainică, în care inimile voastre strălucesc, şi freamătă, şi se revarsă. Dar o forţă mult mai mare creşte din valorile voastre, şi o nouă depăşire: pentru ea se sparge oul şi coaja oului. Iar cel ce vrea să fie creatorul de ‚bine şi rău': într-adevăr acesta trebuie să fie în primul rând un distrugător, şi trebuie să învingă valori". (Z II, „Despre victoria asupra ta însuţi").

Noua forţă care creşte din valori este forţa autonomă a simbolicului care neagă şi sparge ca pe o coajă violenţa cu care omul voinţei de adevăr, al voinţei de putere din schemele de dominare şi al fetişismului valorilor, ar voi să fixeze valorile ca pe ceva nepieritor şi imutabil. Nu numai valorile, dar şi, mai ales, orice adevăr conceput ca structură obiectivă a lucrurilor dinaintea căreia ştiinţa tradiţiei metafizice ar voi să se prosterneze. Dar chiar şi voinţa de putere indicată şi teoretizată ca esenţa ce se autodepăşeşte a vieţii nu este şi ea una dintre aceste „evaluări" care, înţelegându-se pe sine ca esenţă, se sclerozează în fetiş, în structură obiectivă în faţa căreia ne prosternăm? Nietzsche este în altă parte foarte conştient că a teoretiza universala interpretativitate şi prospectare a evaluărilor şi a adevărurilor cu care ne reprezentăm lumea şi ne raportăm la ea înseamnă, în chip necesar, şi să recunoaştem că însăşi această

teză e „interpretare", ficţiune, liberă punere de valori simbolice; faptul interzice de a o considera ca pe o descriere a *esenţei* lumii.[3] De ce, însă, în pagina din *Zarathustra* şi mai cu seamă în multe însemnări de la *Voinţa de putere*, ca şi în alte texte edite din ultima perioadă, uită această conştiinciozitate şi se comportă ca şi cum voinţa de putere ar fi doar un nou principiu metafizic-descriptiv care ar înlocui, cu acelaşi titlu, alte teorii metafizice ale tradiţiei? Aceasta tocmai ce ar trebui să evite, dacă ar urmări până la capăt acea linie pe care *Zarathustra* în general, dar şi însăşi cuvântarea „Despre victoria asupra sa însuşi", o indică acolo unde opune violenţei înţelepţilor iubitori de adevăr libera explodare a vieţii înseşi care depăşeşte orice fetişizare, orice definire metafizică a esenţelor.

---

[3] Cf. JGB 22 : „Mi se aduce imputare, ca vechi filolog care nu se poate abţine de la răutatea de a critica aspru anumite arte interpretative: dar acea ‚normativitate' a naturii,despre care voi, fizicienii, vorbiţi cu atâta aroganţă ridicolă de parcă – – ar exista numai datorită explicaţiilor voastre şi relei voastre „filologii", nu e un dat de fapt, un ‚text', ci mai degrabă o refacere şi o distorsiune de sens nevinovat umanitare, cu care destul veniţi în întâmpinarea instinctelor democratice ale sufletului modern! ‚Pretutindeni egalitate în faţa legii — într-asta natura nu se găseşte în condiţii diferite sau mai bune decât ale noastre': un graţios expedient mintal cu care se maschează încă o dată, potrivit unui al doilea şi mai subtil ateism, ostilitatea plebeilor faţă de tot ce e privilegiat şi suveran. ‚Ni Dieu ni maître' — asta vreţi şi voi: şi atunci ‚trăiască legea naturii!' — nu-i aşa? Dar, aşa cum am mai spus, asta e interpretare, nu text; şi-ar putea să vină cineva care cu o intenţie şi cu o artă interpretativă diametral opusă să ştie să scoată din lectura aceleiaşi naturi şi în legătură cu aceleaşi fenomene tocmai o afirmaţie, despotic de nemiloasă şi de lipsită de prejudecăţi, de revendicări de putere, — un interpret care să vă pună sub ochi acea peremptorietate şi absolutitate strecurate în orice ‚voinţă de putere', aşa încât aproape orice cuvânt şi până şi cel de ‚tiranie' ar putea să apară până la urmă de nici un folos sau chiar doar o palidă şi blândă metaforă — un cuvânt prea-omenesc —; şi care totuşi ar sfârşi prin a afirma despre lumea asta acelaşi lucru pe care-l afirmaţi voi, şi anume că ea are un curs ‚necesar' şi ‚calculabil', dar *asta nu* pentru că-n ea guvernează norme, ci pentru că normele *lipsesc* cu totul şi orice moment îşi trage ultimele-i consecinţe. Având apoi în vedere că şi asta ar fi doar o interpretare — iar voi aţi fi destul de grăbiţi să-mi aduceţi obiecţia asta — ei, bine, cu atât mai mult".

Ne aflăm aici în faţa unui cerc analog cu cel care se manifestă în diferitele respingeri ale scepticismului pe care tradiţia filosofică le-a propus şi care toate îşi au nucleul în a arăta contradicţia de a pretinde că e adevărată afirmaţia potrivit căreia totul e fals; aceste argumente n-au convins niciodată prea mult, aşa încât scepticismul a continuat să prospere. Dar nu atât limitându-se să constate circularitatea, cât, lăsând de o parte chestiunea specifică scepticismului, în cazul tezei nietzscheene a caracterului hermeneutic al oricărei fiinţe ar însemna o luare de cunoştinţă de esenţa ameţitoare a lumii ca hermeneia, fără a trece de o beţie generală a libertăţii simbolicului (tocmai în sensul în care, ni s-a părut nouă, ontologia hermeneutică şi un anume structuralism înţeleg identificarea adevăr-fiinţă-interpretare), se cere să se ia act că, dacă ne uităm bine, această tendinţă a lui Nietzsche de a înţelege voinţa de putere ca esenţă a fiinţei, violând premisele conţinute în noţiunea însăşi, are o origine *practică,* ce confirmă, încă o dată, potrivit unei scheme circulare, una dintre tezele în care se specifică această doctrină. Deosebirea dintre cele două tipuri de voinţă de putere care sunt descrise în cele două cuvântări amintite din *Zarathustra,* de fapt, e o deosebire ce se petrece istoriceşte pe baza unor raţiuni practice; faptul că la un moment dat nu mai sunt popoarele cele care pun tablele de valori sau că la un moment dat din valorile însele puse ca fixe de către omul lui *ratio* se descătuşează o formă care tinde să nege orice fixare sau fetişizare, e legat, aşa cum s-a văzut, de trecerea de la situaţia de nesiguranţă metafizică la lumea tehnicii şi a victoriei asupra forţelor naturii. Faptul că Nietzsche ia sau nu în serios ameţitoarea circularitate a simbolicului eliberat – ca şi faptul dacă se acceptă sau nu argumentele antisceptice de tipul a ceea ce am amintit – nu depinde nici el de o forţă sau de o slăbiciune teoretică a argumentelor ca atare, ci de o cerinţă practică de care şi într-un caz, şi în celălalt, suntem legaţi. Fără a ne putea opri să analizăm aici cum se petrece aceasta, dacă se

petrece, în cazul scepticismului[4], cazul lui Nietzsche ni se pare a arăta că în general, toate aceste puncte „extreme", în care se întâmplă un soi de scurt circuit al gândirii, sunt şi cele în care gândirea verifică propriul ei fapt de „a fi înţeleasă" în sfere mai largi, deci, înainte de toate, propria-i raportare, inevitabilă, la practică. Nietzsche uită de fapt caracterul universal hermenutic al fiinţei şi face din voinţa de putere o esenţă de tip metafizic, dând naştere astfel – şi acum o vom şi vedea – unei serii de echivocuri grave în propriu-i discurs, tocmai pentru că e împins de cerinţa de a aplica practic intuiţiile profetico-alegorice din *Zarathustra.* E acelaşi proces care se petrece, aşa cum a arătat el în demascarea religiei, atunci când cineva tinde să facă să treacă drept revelaţie divină o imagine proprie a lumii sau în general în cazul metafizicii, care-şi atinge certitudinea (cel puţin aparent, cum se ştie) doar punând în circulaţie propriile-i ficţiuni ca reprezentări ale obiectivităţii lucrurilor. E vorba tot de nişte mijloace pentru a întări efectul a ceea ce se susţine, în vederea scopurilor practice la care ficţiunea trebuie să servească.

Atunci când se pune problema de a opera istoric în lume pentru a promova în fapt naşterea noii speţe ultraumane pe care a intuit-o profetic în *Zarathustra,* Nietzsche, care dispune numai de arma cunoaşterii, a filosofiei, a învăţăturii teoretice, tinde şi el să-i emfatizeze însemnătatea şi semnificaţia, şi operează – inconştient, asta-i aproape sigur – o fetişizare metafizică a noţiunii de voinţă de putere. Când cunoaşterea – adică, în sensul pe care i-l atribuie Nietzsche, simbolul produs de către om – vrea să devină nemijlocit şi ca atare legislatoare a realităţii prezente, să furnizeze reguli politicii şi să se facă sursa unei noi „morale",

[4] Pasul decisiv, în sensul ce ne interesează pe noi aici, privitor la argumentul clasic contra scepticismului, a fost făcut de Hegel în *Fenomenologia spiritului:* acolo într-adevăr caracterul contradictoriu al scepticismului e înţeles ca etapă a unei istorii, nu ca o contradicţie logic-formală. A se vedea trad. cit. a *Fenomenologiei,* vol. I. p 169 şi urm.

a cărei eficacitate în promovarea ultraomului e direct legată de faptul că ar deveni o practică a tuturor, la diferite niveluri (puternici şi slabi, cum vom vedea), atunci simbolul tinde inevitabil să încremenească într-un nou sistem metafizic. Ce anume implică aceasta pentru o concepere generală a raportului dintre teorie şi practică – dacă, de exemplu, trebuie să recunoaştem că alegorismul şi profetismul gândirii lui Nietzsche trebuie să fie neapărat inerent oricărei gândiri autentice, cel puţin aşa cum poate să ne apară nouă – nu este aici locul să aprofundăm. Desigur, la Nietzsche, această rigidizare metafizică a doctrinei voinţei de putere implică şi o preluare şi „canonizare" a structurilor de gândire şi de viaţă pe care metafizica le construise şi le consolidase, şi împotriva căreia era dusă polemica ultraumană din *Zarathustra* şi mesajul eliberator al eternei reîntoarceri. Tocmai preluarea unor asemenea structuri dă naştere caracterului problematic şi echivocurilor, ca şi aspectelor clar inacceptabile – în lumina firului conducător pe care l-am văzut desfăşurându-se până aici în opera lui Nietzsche – ale doctrinei voinţei de putere.

Importanţa practică a rigidizării metafizice a doctrinei pare să consiste în faptul că, aşa cum s-a văzut de altfel din fragmentele citate din *Zarathustra,* în acest fel este demascată esenţa violentă şi arbitrară şi a acelor structuri moral-metafizice ce se opun recunoaşterii libertăţii simbolicului. E o tendinţă pe care Nietzsche, de altfel, o manifestase amplu şi o dezvoltase deja prin demascarea inaugurată de *Omenesc preaomenesc;* dar acolo şi, de asemenea, în bună parte din *Zarathustra* şi din elaborările doctrinei eternei reîntoarceri, violenţa copleşitoare care stătea la baza moralei, a metafizicii, a religiei, a diferitelor forme de ascetism şi de cruzime faţă de sine însuşi, era ceva care privea lumea veche, aceea a îngrozitoarei cazualităţi, a supunerii, a lui *ratio* a dominării, de care trebuia să se elibereze instituirea eternei reîntoarceri prin decizia eternizantă. Acum însă, voind să devină practică, moral-politică, gândirea caută sistemul, şi

unitatea de principii proprie tuturor sistemelor. Pentru a se impune practic ca principiu al unei noi educaţii a neamului omenesc el trebuie să se sprijine pe puterea şi autoritatea a ceea ce-a-fost-dintotdeauna, prin care realizarea ultraomului şi a lumii ca liberă producere de simboluri, adică ca voinţă de putere desfăşurată, nu ar fi decât o mai explicită realizare a ceea ce dintotdeauna suntem. Acest mod de a gândi pe care Nietzsche îl adoptă fără să-şi dea seama, cu scopul, în principal, de a demasca fetişizarea valorilor metafizicii şi ale moralei tradiţionale, arătându-le ca devenite şi fondate pe baze „omeneşti prea-omeneşti", dacă pe de o parte obţine efectul de a produce această demascare, pe de alta, mult mai grav, are şi rezultatul opus, de a marca profund cu caracterele violenţei moral-metafizice însăşi voinţa de putere înţeleasă ca trăsătură de liberă creativitate a lumii ultraomeneşti.

Aceasta se vede clar dacă se analizează diferitele sensuri pe care ideea de dominare, de violenţă, forţă, cu care cel mai adesea cea de putere este specificată, le îmbracă în funcţie de cum ea se referă la lumea omului metafizic, la lumea ultraomului sau la lumea „intermediară" a nihilismului[5]. În cazul lumii moral-metafizice, violenţa este fie condiţia de pericol şi de ameninţare în care omul „în chip originar" trăieşte în natură (acest „originar" contează tot doar pentru noi, pentru perspectiva în care suntem noi astăzi; o stare deloc naturală, în fine); fie violenţa instrumentelor cu care el încearcă să se apere de aceste pericole care-l ameninţă (astfel, metafizica însăşi este efortul de a pune stăpânire pe real dintr-o lovitură, cum s-a văzut); fie violenţa raporturilor care, în această situaţie şi în vederea dominării

[5] Despre nihilism ca „stare intermediară" cf. WzM 13 (în VIII, 2 pp. 12–13); şi, important, încheierea lui 585 A, care pare să vadă sarcina filosofilor tocmai în funcţie de acest moment intermediar: când încă nu există forţa de a trăi în libertatea simbolicului, e vorba de a „nimici lumea fiinţei": „depăşirea filosofilor" e de înţeles, după noi, fie în sensul obiectiv al genitivului (filosofii depăşiţi), fie în sensul subiectiv (filosofii ca depăşitori, parţiali şi provizorii, cu ajutorul armelor criticii). De văzut şi WzM 617, încheierea.

Biblioteca Centrală Universitară
TIMIŞOARA
EUGEN TODORAN

naturii, se instaurează între oameni, prin diviziunea stăpâni-sclavi; fie, în fine, violenţa, pe care o vom numi suprastructurală sau, astăzi, „adiţională", care caracterizează viaţa spirituală a omului acestei lumi, în care toate produsele simbolice sunt marcate de spiritul de răzbunare, la nivelul slugilor ca şi la nivelul stăpânilor (asceză etc.). Însă în lumea ultraomului toate aceste trăsături de violenţă, dat fiind că baza lor e spiritul de răzbunare – care doar ţine în picioare şi astăzi şi celelalte structuri violente (metafizică, disciplină socială represivă) care de la sine n-ar mai fi necesare – trebuie să dispară. Pentru ultraom, voinţa de putere este, întâi de toate, voinţă de depăşire, iubire de aventură, capacitate de despărţire, distrugere care e cu necesitate implicită în orice reaşezare nouă şi mai bogată a modului de a se raporta, teoretic şi practic, la lume. Nu e posibil să fie altfel, pentru că orice alt tip de violenţă, care e o împărţire oarecare în stăpâni şi sclavi, implică cu necesitate o revenire a voinţei de stabilizare, o reapariţie şi a spiritului de vendetă legat de el. Deja am avut prilejul, în capitolul anterior, să scoatem în relief contradicţiile unei perspective cum e cea pe care Nietzsche o prezintă de exemplu în însemnarea 866 din *Voinţa de putere*[6]. Dar aceste contradicţii apar acum ca un aspect al problematicii mai ample pe care o îmbracă întreaga noţiune de voinţă de putere prin efortul său de a pune în termeni concreţi chestiunea realizării istorice a ultraomului.

În lumea ultraomului aşa cum se conturează ea profetic în *Zarathustra*, în operele următoare precum şi în diferite însemnări din *Voinţa de putere*, forţă, putere, violenţă, au un caracter fundamental *hermeneutic*. Asta se petrece şi în lumea violenţei metafizice, cum pare că se poate deduce din lunga analiză pe care o face acestui fenomen un capitol din *Genealogia moralei* (GdM, II, 12); dar odată ce a căzut împărţirea metafizică

[6] Vezi mai sus cap. 5 din secţiunea de faţă.

între stăpâni şi sclavi, când omul e mântuit de spiritul de răzbunare şi poate trăi în toată libertatea sa deplinătatea simbolicului, lupta perspectivelor pentru a se încorpora, a se întrece, a se depăşi continuu pe ele însele şi unele pe altele, va fi dezlegată de orice alt tip de luptă. Fără această schimbare, aşa cum ni se pare că a rezultat clar din cele văzute în această a treia secţiune, nu se poate vorbi în nici un mod de ultraom; fiindcă fiecare dintre celelalte trăsături ale voinţei de putere este deja prezentă în lumea omului vechi. Nu este cazul aici să insistăm asupra acestor trăsături de „violenţă hermeneutică" proprii lumii ultraomului, care au fost deja ilustrate în capitolul precedent. Asemenea violenţă se exercită ca „luare de rămas bun", adică ca depăşire şi fluidizare a oricărei pretenţii a ceva de a conta în mod definitiv: în cuvântarea „Despre victoria asupra sa însuşi", pe care am citat-o textual puţin mai sus, omul creator este şi în chip necesar un distrugător, tocmai în acest sens, prin care libera creare a semnificaţiilor implică totdeauna o depăşire a lumii simbolice a trecutului; violenţa este, într-un al doilea sens legat de acesta, şi faptul că perspectivele sunt înfrânte şi încorporate (nu ca expresii ale unor subiecţi în luptă pentru alte motive). Conceptul însuşi de forţă pare să se reducă totalmente la acela de perspectivă:

> „Lumea aparentă, adică o lume văzută în funcţie de valori; rânduită, aleasă după valori, adică, în acest caz, după punctul de vedere al utilităţii măsurate în raport cu păstrarea şi cu intensificarea puterii unei anumite specii de animal. *Elementul prospectiv* se dezbracă de caracterul de „aparenţă"! Ca şi cum ar mai subzista o lume, odată ce s-ar face abstracţie de elementul de prospectare! În felul ăsta s-ar fi scos din discuţie *relativitatea*. Fiecare centru de forţă are faţă de tot *restul perspectiva* sa, adică o evaluare perfect determinată, un mod al său de a acţiona şi de a rezista. „Lumea aparentă" se reduce aşadar la un mod specific de acţiune asupra lumii, pornind de la un centru" (WzM 567)

Nu există nici o altă fiinţă în afara acestei lupte şi combinări variate a perspectivelor. Imposibilitatea reducerii luptei între

perspective la o luptă mai originară, de altfel, cum ar fi aceea pentru viaţă[7], derivă din însăşi doctrina caracterului hermeneutic al fiinţei: „obiecte" şi „subiecţi" sunt doar interpretări; şi chiar a întreba cine interpretează e deja prea mult, pentru că subiectul însuşi este la rândul său ficţiune (cf. WzM 556 şi 481, deja citate). În lumea lui *ratio* metafizică acest caracter hermeneutic al totului *nu se dădea* încă şi nu putea să se dea: acolo guverna fetişizarea valorilor şi aşa-zisul adevăr permanent, fetişizare legată de structura dominării şi de teama faţă de natură. A spune însă că *nu se dădea [nu avea loc*] este unicul mod în care ne putem exprima în sfera structurii hermeneutice a voinţei de putere care *astăzi* are loc. Nu punem la rigoare să spunem – aşa cum Nietzsche face adesea, în chip echivoc – că voinţa de putere exista deja în lumea lui *ratio,* dar era ascunsă, înlănţuită, ţinută în frâu, împiedicată etc. Aceasta e o *perspectivă* care a devenit posibilă numai pentru noi; dar în afara perspectivei, după cum repetat afirmă Nietzsche, nu se dă nici o fiinţă. Am spus deja că acest lucru nu e înţeles de Nietzsche în sensul afirmării unei forme oarecare de idealism, ci numai în sensul recunoaşterii caracterului mobil şi aventuros al oricărei realităţi, recunoaştere ce devine posibilă numai după ce a început, cel puţin (ca şi pentru spiritul liber), eliberarea omului şi construirea ultraomului odată cu ideea eternei reîntoarceri.[8]

În lumina perspectivismului radical care se defineşte astfel, însă nu ca esenţă permanentă a fiinţei, ci ca lume a ultraomului, realizat prin eliberare, se pot citi şi accepta, într-o anumită măsură, numeroasele pasaje din *Voinţa de putere*, adunate sub

[7] A se vedea de ex. deja amintitul aforism FW 349, unde instinctul de conservare e descris ca un fapt natural-istoric. Instinctul vieţii este însă acela care tinde către o expansiune a puterii. Dar aceasta, aşa cum rezultă clar din însemnările din WzM, nu-i altceva decât impunere de perspective, putere simbolico-hermeneutică.

[8] Despre caracterul cu efect de perspectivă al voinţei de putere sunt de amintit şi WzM 517, 569, 590, 604.

titlul „Voinţa de putere în natură", începând cu numărul 618, dar răspândite oarecum şi pretutindeni în culegerea acestor însemnări postume, în care Nietzsche înţelege voinţa de putere ca pe o noţiune capabilă să definească şi structura lumii fizice. Cu alte cuvinte nu numai lumea ca fiind adunată, rânduită, dominată de către om în universul său simbolic ar fi o lume interpretativă, ci toată devenirea naturală ca atare, şi înţeleasă ca pur sistem de relaţii între corpuri ce nu au de a face cu omul, trebuie înţeleasă ca luptă şi combinare de forţe care, în rădăcinile lor, nu sunt decât perspective ce tind să se impună unele altora ca moduri de a rândui cutare sau cutare domeniu al realităţii. Această extindere a noţiunii de voinţă de putere la toată lumea fizică, pe care Nietzsche o prezintă încă din *Dincolo de bine şi de rău* ca pe o ipoteză de luat în considerare, pe baza unui principiu de economie metodică[9], pune şi ea problema pe care am văzut-o că stă la baza echivocurilor ce se ivesc în jurul acestei noţiuni. Ori este înţeleasă, aşa cum procedează adesea Nietzsche[10], ca un sistem al lumii ce se opune, ca fiind mai adevărat, altor sisteme, şi atunci se include complet în echivocul „metafizic" şi fetişist ce ni s-a părut că derivă direct din preocuparea de a da eficacitate practică nemijlocită doctrinei; ori e înţeleasă radical ca o interpretare (cum se întâmplă în încheierea aforismului 22 din *Dincolo de bine şi de rău*), dar atunci nu se poate să nu ne punem din nou problema privitor la ce anume face cu putinţă ivirea şi afirmarea acestei interpretări însăşi: numai în lumea eliberată, în lumea ultraomului ca eliberare a simbolicului, se poate concepe şi întreaga lume fizică ca joc de forţe, şi nu ca înfruntare, conservare, dezvoltare de

[9] Cf. din nou JGB 22, reprodus puţin mai sus (nota 3) unde-i evident caracterul de interpretare care-i propriu acestei viziuni a naturii ca voinţă de putere: natura văzută de om e cea care s-a eliberat de optica plebeilor, care însă au inventat „legile de natură". Caracterul metodic al reducerii naturii la voinţă de putere este foarte clar şi în JGB 36.

[10] A se vedea mai sus, iarăşi, nota 45 a cap. 5 din secţiunea de faţă.

unităţi, fie ele şi minime, de „substanţă". Mai mult, pentru omul eliberat de structurile mentale şi sociale ale lui *ratio* lumea nu se poate prezenta decât aşa; numai într-o astfel de lume, într-adevăr, se poate cantona şi dezvolta, fără limite de nevoi mecanice sau de legi teleologice, libera creativitate a simbolicului (a se vedea critica mecanicismului pe care Nietzsche o expune în WzM 634).

Dacă în lumea ultraomului puterea, forţa, şi chiar şi trăsăturile de „violenţă" pe care ele le presupun, sunt deci totalmente consumate în interpretativitatea a orice, într-o „hermeneia" care se extinde şi la alcătuirea lumii fizice, pe când în lumea lui *ratio* ele se identifică total cu violenţa însăşi care, în diferite moduri, e implicată în prima impunere a omului contra naturii ameninţătoare şi ostile, mai există un al treilea sens în care puterea, forţa, violenţa se prezintă într-un mod aparte: e vorba de sensul pe care ele îl capătă în lumea intermediară a nihilismului incomplet în care noi, şi la fel şi Nietzsche, trăim; în acea lume în care „Dumnezeu a murit" dar e nevoie de dat încă multe lupte pentru ca şi ultimele lui vestigii, cele ale moralei şi ale metafizicii dominării, ale ascezei, ale spiritului de răzbunare, să dispară definitiv. Tocmai în această lume intermediară se întâlnesc şi uneori se confundă cele două sensuri ale voinţei de putere. Întâi de toate aceasta se întâmplă dintr-un motiv fundamental pe care l-am ilustrat deja: tocmai ca trăitor în situaţia intermediară, în care se cere să producă trecerea de la nihilismul negativ la cel pozitiv şi creator, adică naşterea ultraomului, Nietzsche, voind să dea imediată eficacitate practică propriei sale gândiri, sfârşeşte prin a-şi schimba propria doctrină printr-o enunţare metafizică, cu toate consecinţele pe care le presupune acest lucru. Situaţia intermediară este răspunzătoare, cum s-a văzut, şi de necesara alegoricitate şi profeticitate a gândirii nietzschiene, care presupune fie cerinţa de a trece la acţiune, fie inseparabil eşecul acestei cerinţe. Dar puterea ca violenţă metafizică şi puterea ca libertate a simbolicului se întâlnesc în

condiţia intermediară şi în sensul pe care l-am văzut conturându-se în reabilitarea „răutăţii" săvârşite de Zarathustra ca mijloc prin care ultraomul se sustrage lumii lui *ratio*; sau, mai bine zis, ca mijloc de a pregăti ultraomul prin eliberarea lui de toate funcţionalităţile şi utilizările care pretind să i se impună prin morala turmei (care e morala *tout court*) şi cu predicarea de către ea a bunătăţii, a supunerii, a altruismului şi a dezinteresului. De fapt, în elaborarea conceptului de voinţă de putere, care totuşi presupune toate deschiderile pe care le-am văzut deocamdată în direcţia libertăţii simbolicului, Nietzsche se menţine mai curând la nivelul primei şi al celei de a doua „forme" a voinţei de putere, adică la violenţa metafizică şi la violenţa necesară pentru a ieşi din lumea lui *ratio*, violenţă, care, aceasta din urmă, într-o anume măsură, este încă interioară lumii vechi pe care vrea s-o depăşească, şi nu este încă liberă de ceea ce Nietzsche a numit maladia lanţurilor.

În condiţia intermediară a ultraomului care-i încă doar profetizat (chiar dacă, cel puţin după Nietzsche, subsistă deja condiţiile de libertate tehnică faţă de natură care l-ar face posibil) voinţa de putere cade nu numai în echivocul de a voi să se formuleze, tocmai pentru a reuşi să fie practic eficace, ca o doctrină metafizică; dar, ca urmare a acestei prime erori, tinde să preia şi să accepte drept constitutive ale propriei „esenţe definitive", adică ale lumii ultraumane pe care trebuie s-o construiască, înseşi trăsăturile violenţei metafizice în măsura în care acestea îşi pun încă amprenta pe lupta care trebuie să fie purtată pentru a depăşi lumea lui *ratio* în toate formele şi ramificările ei.

Pe acest plan, aşa cum am menţionat, noţiunea de voinţă de putere, cade în echivocurile cele mai mari, care cer o precisă luare de poziţie hermeneutică, justificată, după noi, de întreaga discuţie purtată despre caracterul alegoric al gândirii nietzscheene. Situaţia intermediară e răspunzătoare de aceasta în două sensuri: pentru că cu scopuri de eficacitate practică Nietzsche conferă doctrinei *status*-ul unui enunţ metafizic, care-şi poartă

după sine o întreagă serie de fetişizări şi în substanţă pune baza pentru preluarea tuturor celorlalte trăsături violente ale situaţiei metafizice şi ale lumii lui *ratio*; această bază, apoi, e dezvoltată şi în virtutea faptului că, în situaţia intermediară, voinţa de putere ca voinţă de eliberare de lumea veche tinde inevitabil să se configureze ca violenţă, analoagă celei metafizice, şi joacă rol de punte pentru trecerea trăsăturilor acestei violenţe în noţiunea de voinţă de putere „definitivă", adică la lumea ultraomului.

A fixa voinţa de putere ca structură metafizică a vieţii, ca esenţă a oricărui proces vital, înseamnă a o pune ca pe un fetiş, dezlegând-o de problema eliberării care poate doar s-o facă reală. Este, încă o dată, interpretarea eternei reîntoarceri dată de pitic şi de animalele lui Zarathustra, cea care sare peste problema deciziei eternizante şi a muşcării capului şarpelui. Odată uitată problema eliberării – paradoxal, tocmai prin excesiva preocupare de a asigura nemijlocit eficacitatea practică a doctrinei, pentru a face din ea un principiu politic de disciplină şi de creştere – metafizica tinde să se întoarcă cu toate structurile ei de dominare, accentuându-le de-a dreptul violenţa, fiindcă ceea ce se fixează în acest mod nu mai e, şi aceasta ar fi chiar imposibil, vechea morală-metafizică dotată cu toate expedientele ei de mascare, de umanitarism, de apărare de disperare (cf. WzM 55), ci violenţa nemascată cu scop polemic şi distructiv, a „răutăţii" ultraomului, sau cel puţin a spiritului liber care-l pregăteşte.

Cum se vede, la baza echivocurilor din ultima fază a gândirii lui Nietzsche pare să stea suprapunerea de elemente diverse legate de noţiunea de voinţă de putere: punerea în paranteze a problemei eliberării, fixarea voinţei de putere ca structură metafizică „stabilă" a întregului real şi a întregii istorii, şi acceptarea, într-o astfel de fixare, a modelului voinţei de putere aşa cum se prezintă el acum, în momentul intermediar al nihilismului incomplet, reproducând în sine, doar demascate în scop polemic, mare parte din trăsăturile violenţei metafizice care se vor a fi depăşite. Rezultatul întâlnirii acestor factori şi mai întâi de toate

configurarea – care. imposibil de negat, convieţuieşte, în textele nietzschiene, cu aceea solară, hermeneutică şi eliberatoare, a lui Zarathustra – a lumii voinţei de putere ultraomeneşti ca o lume în care se reproduc şi sunt duse la extrem trăsăturile violenţei şi ale înfrângerii copleşitoare pe care Nietzsche le-a recunoscut a fi proprii lumii lui *ratio*, şi pe care ideea eternei reîntoarceri trebuia să le lichideze pentru totdeauna din noua istorie a umanităţii. Nu putem spune ce anume ar fi fost opera sistematică pe care Nietzshe o proiecta şi ale cărei schiţări şi însemnări se găsesc adunate haotic în *Voinţa de putere*. Însă poate că această intimă şi nerezolvată contradicţie nu e străină, evident împreună cu alte fapte biografice, de faptul că o astfel de operă nu a ajuns la desăvârşire.

Textele ultimului Nietzsche, de la *Dincolo de bine şi de rău*, la *Genealogia moralei,* la scrierile polemice mai populare şi în fine până la *Voinţa de putere*, sunt prea pline de elemente ce dovedesc această compromitere, de altfel aspectul, din păcate, cel mai cunoscut al gândirii sale, ca să trebuiască să ne oprim îndelung asupră-i ca s-o lămurim. Va fi suficient să arătăm aici că, în concret, la rădăcina doctrinei nietzscheene privitoare la necesitatea unei caste de stăpâni care să domine o castă de sclavi se află rigidizarea metafizică a doctrinei voinţei de putere şi punerea între paranteze a problemei eliberării, care era însă dominantă până la *Zarathustra*, şi care chiar în această operă îşi găseşte momentul ei de solaritate culminantă. Am amintit deja o însemnare, care în *Voinţa de putere* poartă numărul 866, şi în care e foarte clară această răsturnare pe un plan de contemporaneitate a unor momente şi faze care, în lumina lui *Zarathustra,* ar părea că trebuie să fie ulterioare în dezvoltarea umană. În acest text, într-adevăr, se afirmă că eliberarea pe care tehnica a făcut-o posibilă nu e un fapt care se poate socoti petrecut şi care să deschidă o istorie diferită pentru toată omenirea; el face posibilă eliberarea doar pentru puţini privilegiaţi, pentru noua castă a stăpânilor, care are însă nevoie ca sclavia şi funcţionalizarea

majorităţii oamenilor în marele sistem raţional al organizării economice totale a pământului să fie menţinută şi dezvoltată. Că Nietzsche însuşi nutreşte oarecare îndoială asupra valabilităţii acestei teze, aşa cum deja am amintit, pare demonstrat de cel puţin două fapte: şi anume că, pe de o parte, el subliniază noutatea care în acest sistem caracterizează dominarea, întrucât nu mai e dominarea oamenilor asupra oamenilor, ci mai degrabă un soi de putere exercitată de sistemul tehnic însuşi asupra maselor de lucrători, care sunt astfel funcţionalizate de o entitate cu totul impersonală; pe de altă parte, al doilea element care face mai puţin sigură această ipoteză, cerinţa să existe „sclavi" ca să facă posibilă libertatea ultraomului nu se justifică prin motive economice (şi anume, libertatea tehnică faţă de natură este şi posibilitatea de eliberare a tuturor faţă de muncă, cel puţin faţă de munca industrială şi de exploatarea capitalistă care se realizează prin ea), ci mai degrabă prin motive de „ierarhie", pe care noi le-am putea numi şi de perspectivă, în sensul că ultraomul are nevoie de o masă de care să se deosebească, ca să nu-şi piardă acele virtuţi ce trebuie să-l caracterizeze, prima dintre toate fiind simţul distanţelor, capacitatea de a depăşi, de a domina, de a se impune (şi mai întâi de toate, sieşi). Pe de o parte, aşadar, Nietzsche simte că tehnicizarea totală presupune o modificare structurală profundă însăşi naturii dominării, care devine (sau pare să devină) impersonală şi obiectivă; pe de alta, paralel şi în mod conex, tipul de supremaţie pe care ultraomul o exercită asupra masei oamenilor obişnuiţi care-i permit să cultive şi să dezvolte propria-i libertate e diferit de aceea pe care o exercita patronul-exploatator al societăţii metafizice tradiţionale. Ba chiar de-a dreptul, în cerinţa ca să existe inferiori numai ca să se poată distinge şi afirma o supremaţie, se simte o deschidere către reducerea oricărei lupte pentru putere la lupta pentru predominarea hermeneutică a perspectivei pe care, aşa cum am văzut, o reprezintă în *Voinţa de putere* urmărirea tematicii zarathustriene a eliberării.

Şi în aforismul 259 din *Dincolo de bine şi de rău,* unde se întâlneşte una dintre cele mai explicite şi mai impresionante apologii nietzschiene ale violenţei şi ale exploatării indicate ca find esenţa însăşi a vieţii, cea care e *„esenţialmente"* luare în stăpânire, ofensă, învingere a tot ce e străin şi mai slab, oprimare, duritate, impunere de forme proprii, o încorporare sau cel puţin, în cel mai temperat dintre cazuri, o exploatare" – chiar şi acolo Nietzsche arată oarecare nesiguranţă în a-şi susţine până la capăt poziţia, pentru că imediat după aceea, adaugă: „dar cu ce scop ar trebui să se folosească permanent aceste cuvinte, asupra cărora de un timp imposibil de ţinut minte s-a imprimat o intenţie denigratoare?" Aici i s-ar putea aminti că problema limbajului, aşa cum a susţinut el în mod explicit în *Ştiinţa voioasă* (254), nu e o problemă de cuvinte ce se pot alege şi înlocui după bunul plac, ci e legată de însuşi modul conştiinţei de a se determina ca fapt social. La urma urmei, a simţi intoleranţă pentru folosirea acestei terminologii denigratoare e numai o idiosincrazie la anumite cuvinte, sau manifestă şi imposibilitatea în care noi nu putem să nu ne simţim în stare, cel puţin retroactiv, de a gândi încă raportul dintre om şi ultraom în formele tipice ale societăţii bazate pe dominare?

Dacă în aceste abordări ale problemei apare clară mai ales greutatea pe care o exercită fixarea voinţei de putere ca principiu metafizic al vieţii, care apoi, tinde să se modeleze conform trecutului, felul cum se impune modelul raporturilor de violenţă ale trecutului ca unicul posibil pentru a gândi modul de a se constitui al ultraomului în societatea prezentă rezultă mai clar în toate acele texte în care Nietzsche, în loc să se mai ocupe cu esenţa metafizică a fiinţei ca voinţă de putere, se ocupă de problema care, în poziţionarea generală a *Voinţei de putere* ca îndreptată să promoveze azi disciplina şi educarea ultraomului, îi stă şi mai mult la inimă, îl interesează cel mai mult, şi anume problema despre cum anume să facă să slujească extrema masificare a omenirii pe care el, profetic şi în această privinţă, o

lui Nietzsche, dar şi astăzi, i se prezintă de fapt ca această pură şi simplă dezvoltare a moralei şi a organizării sociale şi productive întemeiate de burghezie. În această măsură, eroarea de perspectivă a lui Nietzsche poate prezenta o semnificaţie şi o funcţie nu cu totul negative. Faptul în numele căruia Nietzsche se opune socialismului este idealul său cu privire la o eliberare ce implică mai ales deschiderea unei noi perioade de creativitate pentru orice om. Şi în acest lucru, evident, precum şi în faptul că nu înţelege semnificaţia luptei mişcărilor socialiste tocmai în vederea acestei eliberări, se reflectă echivocul general de a voi să realizeze „nemijlocit" profeţia: încă o dată, în judecata asupra socialismului, Nietzsche nu reuşeşte în esenţă să-şi dea seama precis ce anume înseamnă situarea sa în momentul intermediar al nihilismului incomplet; pe de o parte, aşa cum s-a văzut, el tinde să confunde trăsăturile voinţei de putere în acest moment intermediar cu trăsăturile pe care le va avea lumea voinţei de putere odată realizată eliberarea ultraomului. Pe de altă parte, însă, i se întâmplă adesea să săvârşească eroarea opusă, adică să sară pur şi simplu peste momentul intermediar şi peste cerinţe lui: se înţelege că ultraomul realizat nu poate fi muncitorul socialist din secolul al XIX-lea, pe care Nietzche de altfel îl cunoaşte destul de aproximativ, animat de idealuri ce sunt încă de tip umanitar-democratic care lui îi apar, pe bună dreptate într-un anume sens, mai ales prin însemnătatea lor mistificatoare şi ideologică, ca simple dezvoltări ale moralei turmei impuse de acea *ratio* a producţiei. Acestui muncitor socialist în revoltă el îi opune omul deja eliberat, cel care a eliminat din sine orice rămăşiţă a moralei turmei. Dar acest tip de om, care nu poate fi văzut de fapt în societatea timpului său, sfârşeşte prin a fi construit pe modelul mitic al seniorului renaşterii, al aristocratului societăţii din trecut. La acest rezultat se ajunge, aşa cum am amintit, fie prin faptul foarte general că voinţa de putere, voind să se formuleze ca o doctrină metafizică a adevăratei esenţe a lucrurilor, sfârşeşte prin a reproduce toate structurile gândirii şi

lumii metafizice, şi deci întâi de toate împărţirea în stăpâni şi slugi; fie pentru că, negăsind în propriul său timp un model de umanitate cu adevărat alternativă, în care individul să nu fie redus la un instrument şi la simplu purtător de cerinţe şi de valori generale, dominate de logica producţiei colective, Nietzsche e obligat să construiască din acest om un ideal mitic care, aşa cum se întâmplă cu miturile ce nu sunt adânc înrădăcinate într-o mişcare realmente progresivă a omenirii ca atare, este pur şi simplu reproducerea unui model al trecutului. La aceasta contribuie şi primul motiv al tuturor acestor echivocuri, tendinţa de a face din voinţa de putere o structură metafizică; în ea, formele de violenţă acceptate în trecut tind, în mod coerent, să devină formele însele în care oricare voinţă de putere ca viaţă substanţial egală cu ea însăşi se organizează şi se dezvoltă. Cu toate acestea, şi acest ideal aristocratic pe care Nietzsche sfârşeşte prin a-l lua de model al ultraomului său tot mai păstrează, printre atâtea trăsături echivoce care-i derivă din faptul de a fi un „stăpân" de tip moral-metafizic tradiţional, caracteristica dominantă de a fi cineva care „există pentru sine", care trebuie „să păstreze grijă şi delicateţe faţă de libertate" (WzM 936), şi care poartă în sine dominante sentimentele de afirmare"[14].

Ceea ce caută Nietzsche, şi nu găseşte, în această mitizare a aristocratului trecutului, e cineva totalmente exterior lumii raţionalizării capitaliste, care să realizeze în acelaşi timp esenţa ultraomului ca „liber de maladia lanţurilor", care să fie „dincolo de stăpânitori şi supuşi" (cf. deja cit. WzM 998), şi care să aibă forţa să răstoarne istoriceşte actuala generalizare a moralei turmei. Această nouă speţă de oameni care luptă concret

[14] Cf. WzM 1033: „Sentimentele *afirmatorii*: mândria, bucuria, sănătatea, iubirea sexuală, duşmănia şi războiul, respectul, gesturile frumoase, bunele maniere, voinţa puternică, recunoştinţa faţă de pământ şi faţă de viaţă – tot ce e bogat şi voieşte să dea şi face daruri vieţii şi o împodobeşte şi o înveşniceşte şi o divinizează – toată puterea virtuţilor *transfiguratoare*, tot ce spune da, tot ce aprobă, tot ce acţionează afirmativ..."

împotriva societăţii lui *ratio* şi în acelaşi timp anticipează de pe acum trăsăturile libertăţii atinse de către ultraom îi apare lui Nietzsche ca un soi de „noi barbari", a căror barbarie constă însă esenţial în „a veni din afară", în a fi sustraşi logicii sistemului (cf. EzM 868).

Problema de a stabili „unde sunt barbarii secolului al douăzecilea", pe care şi-o pune Nietzsche, nu găseşte la el o soluţie, nu se poate socoti satisfăcătoare, şi nici măcar coerentă. Încă o dată ni se pare că nu se poate citi acest caracter problematic şi inconcludent al gândirii lui Nietzsche ca un defect logico-teoretic al „sistemului" lui. El este mărturia emblematică a rătăcirilor la care este condamnată răzvrătirea intelectualului burghez atunci când îi lipseşte (şi nu doar din vina sa, evident) punctul precis de referinţă al mişcării revoluţionare a adevăraţilor „barbari", adică a celor excluşi, a exploataţiilor, a tuturor acelora care tocmai din cauza totalei subumanităţi la care sunt reduşi pot cu adevărat să fie genul acela de oameni care vine din afară şi spulberă structurile lumii vechi. Izolat de reala mişcare istorică a eliberării, intelectualul burghez răzvrătit menţine o poziţie de gânditor pur profetic şi alegoric, care nu e lipsită de conţinut, inutilă, pur simptomatică, ci anticipează pur şi simplu realităţi pe care nu-i în stare să le transpună în practică şi nici chiar să le înţeleagă în profunzime.

De aceea, problema – care în studiul de faţă n-a fost tematic abordată decât în premisele ei cele mai radicale, a raportului lui Nietzsche cu socialismul şi cu aberantele lui interpretări naziste şi fasciste, nu e o problemă marginală, ci e problema centrală a sensului filosofiei lui, chiar dacă nu în modul în care o înţelege Lukács[15]. Problema pe care Nietzsche o pune este aceea a necesarului alegorism şi profetism al gândirii, cel puţin în

[15] Pentru el toată gândirea lui Nietzsche, cu articulările şi cu evoluţiile ei interne, e de explicat în legătură cu lupta lui contra socialismului: a se vedea *Distrugerea raţiunii*, cit., de ex. pp. 324, 332, 342-43.

actuala fază a raporturilor dintre intelectualul burghez în revoltă, puterea clasei dominante şi mişcarea revoluţionară a proletariatului. Utilizarea nazistă a doctrinelor nietzschiene, care sunt toate concentrate în jurul problemei eliberării, atestă fie o limită a gândirii sale, care nu a ştiut să găsească o legătură explicită cu mişcarea politică a proletariatului; fie o efectivă, iar astăzi tot mai evidentă, insuficienţă a mişcării revoluţionare a proletariatului, care nu a ştiut aproape niciodată să recepteze, ca şi conţinuturi ale propriei ei acţiuni de reînnoire, instanţele etice radicale puse în valoare de către avangarda intelectuală burgheză.

Mai ales în acest sens, întâlnirea cu gândirea lui Nietzsche este astăzi mult mai mult decât efortul de a da o fizionomie precisă unui moment al istoriei filosofiei; ea ne pune în faţă – prin nexul, pe care-l evidenţiază, între ontologia hermeneutică (şi anume ultimele urmări ale existenţialismului ca gândire moştenitoare a avangardei intelectuale burgheze din primii ani ai secolului al douăzecilea), problema eliberării simbolicului şi problema revoluţiei efective a societăţii noastre – un ansamblu de chestiuni deschise de a căror decidere depinde viitorul.

Biblioteca Centrală Universitară
TIMIŞOARA
EUGEN TODORAN

INDICE

NOTA AUTORULUI 5

I. INTRODUCERE LA PROBLEMA MĂŞTII

1. Firul conducător al măştii 11
2. La rădăcina sciziunii dintre fiinţă şi aparenţă. Noţiunea de decadenţă 20
3. Redefinire a decadenţei. Moartea tragediei şi triumful lui *ratio* 49

II. METAFIZICĂ ŞI DEMASCARE

1. Demascare a demascării 83
2. Morala ca eroare. *Ego*-ul divizat 109
3. Metafizică şi violenţă 126
4. Arta şi bunăvoia de mască 150
5. De la demascare la genealogie 162

III. ZARATHUSTRA, MASCA ŞI ELIBERAREA

1. Maladia lanţurilor şi alegoria 193
2. Eterna reîntoarcere şi decizia 215
3. Amurg al subiectului 242
4. Spiritul de răzbunare şi structura oedipiană a timpului 284
5. Ultraomul şi lumea eliberată 323
6. Semnificaţiile voinţei de putere 402

B. C. U. Timişoara
601. 821

BIBLIOTECA ITALIANĂ

Gianni Vattimo

Subiectul şi masca

Nietzsche şi problema eliberării

PONTICA

Firul conducător al prezentei lecturi despre Nietzsche este conceptul de mască. El nu apare în opera nietzscheană atât de des ca alţi termeni, dar la el se pot raporta multe alte concepte, precum cele de ficţiune, iluzie, adevăr devenit poveste, care sunt utilizate în general pentru a defini sau a discuta problema raportului omului cu lumea simbolurilor. A alege masca drept fir conducător nu înseamnă totuşi că recunoaştem fără doar şi poate filosofia lui Nietzsche ca pe o filosofie a măştii; mult mai îndreptăţit ea s-ar putea defini [...] ca o filosofie a *ultraomului*. Masca e fir conducător pentru că tocmai în elaborarea acestei probleme, încă din operele de tinereţe, se dezvoltă premisele pe care vor fi construite teoremele pozitive esenţiale ale filosofiei nietzscheene.

Gianni Vattimo

ISBN 973-9224-59-8